ISSN 1405-4752

# Intersticios

## FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

FILOSOFÍA Y LITERATURA: POÉTICAS DE NUESTRA TIERRA

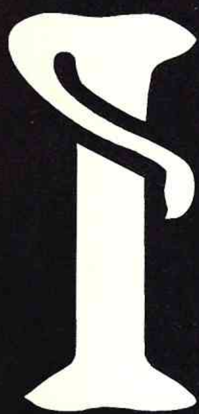


- Filosofía y literatura en José Martí
  ***C. Elena Rivas Toll***
- Una visión antropológica de la llamada "religiosidad popular"
  ***Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes***
- Misterio vital y sentimiento trágico en Unamuno
  ***John Alexander Giraldo Chavarriaga***

Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
del Instituto Internacional de Filosofía,
Universidad Intercontinental,
México, año 12/núm. 26/2007




UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL



# ntersticios

## FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

FILOSOFÍA Y LITERATURA: POÉTICAS DE NUESTRA TIERRA

Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
del Instituto Internacional de Filosofía,
Universidad Intercontinental,
México, año 12/núm. 26/2007



UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

REVISTA INTERSTICIOS, FILOSOFÍA/ARTE/RELIGIÓN,
publicación del Instituto Internacional de Filosofía, A.C. (Universidad Intercontinental).
La revista es semestral y fue impresa en abril de 2007.
Editor Responsable: Mtra. Eva González Pérez
Número de Certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional
de Derecho de Autor: 04-2003-031713005200-102
Número de Certificado de Licitud de Título: 12786
Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358
Domicilio de la Publicación: Insurgentes Sur No. 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla,
C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F.
Imprenta: Editorial Ducere, S.A. de C.V. Rosa Esmeralda No. 3 bis,
Col. Molino de Rosas, México, D.F., C.P. 01470, Tel. 56-80-22-35
Distribuidor: Instituto Internacional de Filosofia A. C., Universidad Intercontinental,
Insurgentes sur No. 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420,
Tlalpan, México, D.F.




Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego; los textos escritos por los miembros del Consejo editorial se someten a evaluación externa.
El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

*Intersticios* se halla incluida en los siguientes índices: Clase, Conaculta, Filos, Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la OEI y Latindex.

Este número contó con el apoyo de Metanexus Institute

*Precio por ejemplar:* $100.00
*Suscripción anual (2 números):* $200.00

*Correspondencia y suscripciones:*
Escuela de Filosofía
Instituto Internacional de Filosofía
Universidad Intercontinental
Insurgentes Sur núm. 4303,
C.P. 14420 México, D.F.
Tel. 5487 1430 Fax 5487 1337
http://servicios.uic.edu.mx/intersticios/index2.htm



La edición consta de 500 ejemplares.

*Portada:* "El algodonero",
José Luis Calzada,
Óleo sobre tela, 80 x 100 cm, 2002

**INSTITUTO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA, A.C.**
**UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL**

**Rector: Sergio César Espinosa González**
**Escuela de Filosofía: Tomás E. Almorín**

La revista *Intersticios* de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (3ª sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de estas líneas por separado. Éste es el perfil teórico de nuestra Escuela, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.

## ÍNDICE

"Atrapada entre dos líneas de fuego —la escuela, la cultura—, la literatura ha sabido encontrar, a lo largo del siglo, **intersticios** para seguir hablando".

Daniel Link

# PRESENTACIÓN

*Labor muy grata y altamente fructífera es la lectura de los artículos de* Intersticios, *en la que, como antes, recorremos caminos interesantes, profundos y críticos que analizan la inseparable, pero polémica y complicada relación de la filosofía y la literatura. En el* Dossier *algunos investigadores incursionan en aspectos específicos de carácter social y político, y provocan reflexiones sobre temas como política y poder, sujeto, derechos humanos y el papel de la mujer; en la tercera parte continúan ensayos ya de carácter antropológico, ya sobre grandes filósofos que han sido también grandes escritores.*

*La influencia que los filósofos idealistas —en especial, Macedonio Fernández, por ser su maestro— tuvieron en Jorge Luis Borges sobre los temas del "yo", la conciencia del sujeto, la realidad, las sensaciones y los objetos de percepción, se explica con profundidad en el texto de María del Carmen Rodríguez Martín, excelente investigación sobre todo por tratarse de un difícil tema en el que se conjugan y entrelazan las lecturas de Borges con las obras, entre otros, de Schopenhauer, Berkeley, Hume y Fernández, lecturas que la autora va desentrañando y nos muestra cuándo las sigue, las critica o se aparta de ellas, para, al final, exponer cómo Borges llega a considerar que todo lo que existe lo hace en nuestra conciencia, porque "Yo soy el único espectador de esta calle/ si dejara de verla se moriría."*

*Siguiendo la defendida línea de que la literatura de altos vuelos es por antonomasia filosófica o ideológica, el Dr. Pupo expone en su ensayo, en primer lugar, la explicación de lo real maravilloso de Carpentier, como*

*una cosmovisión latinoamericana que no debe confundirse con la estética surrealista ni con el realismo mágico, puesto que la asunción de la realidad y el sentido cultural son sus elementos característicos. La acción creadora de Carpentier fusiona la realidad objetiva y el mundo interior subjetivo del creador, por lo que su obra resulta en esa síntesis de riquísima cultura que revela a América. En la segunda parte, el investigador nos conduce por los caminos de la utopía proveniente de Bolívar y Martí, que cristaliza en la concepción de Carpentier, quien concibe la historia como hazaña de libertad que el hombre protagoniza, proceso en que el escritor ha demostrado su capacidad premonitoria en la medida en que ha podido traducir la necesidad, los intereses y los fines de los hombres latinoamericanos por medio de un discurso en el que la filosofía y la literatura se complementan.*

*Elena Rivas asume la filosofía como concepción del mundo que revela una síntesis de conocimiento, valor, praxis y comunicación de los hombres en relación con la naturaleza y la sociedad. A partir de ello, encuentra en la obra de José Martí una rica y ecuménica filosofía de la cultura latinoamericana que explica su tiempo y preludia el futuro como guía espiritual de la humanidad. Conforme estudia la praxis sociohistórica de Martí, expone los argumentos para comprobar la cosmovisión del escritor revolucionario, planteada en presupuestos teóricos y en un ideario político-ideológico. En la línea de Gaos o de Pupo, Elena Rivas no admite una filosofía al margen de la literatura; en este sentido, la vida y obra de Martí le proporcionan todos los elementos para analizar cómo se fusionan la literatura y la filosofía política y ética, las cuales darán como resultado el pensamiento de la identidad y unidad continental del ser latinoamericano y, sobre todo, las posibilidades de los hombres de transitar a un mejoramiento, a un mundo de armonía y equilibrio.*

*En el artículo "Relación filosofía-literatura: Habitando la frontera", Carmona Aranzazú plantea el difícil y sutil problema de la relación del hombre con el lenguaje. Analiza cómo los textos escritos constituyen una frontera porosa que posibilita el compartir espacios comunes; en ellos, pensamiento y narración, filosofía y literatura, explican y representan mundos por medio de palabras, pero "¿qué de nuestro lenguaje deviene filosofía o deviene literatura?" Si por medio de ambas el hombre ha indagado los fenómenos de la vida y ha tratado de comprender y comprenderse, el autor considera necesaria una revisión histórica para entender esa relación. Expone con profundidad crítica los conceptos de* mytos *y* logos *entre los griegos; elige autores y momentos fundamentales, la epopeya, la tragedia, el diálogo y discurso platónico, las imágenes de Hesíodo y los conceptos de Heráclito o Parménides. En seguida, transita a la poesía —morada del ser—, entretejiéndola con la filosofía, para después llegar a la*

*novela, cuyos personajes con sus historias contienen las "reflexiones profundas sobre la condición humana".*

*En "El sujeto expansivo y su frontera", Luis Ignacio Sáinz aborda tres aspectos fundamentales de carácter político. En primer lugar, la subjetivación de la política, en la que parte del señalamiento de que lo diverso o diferente ha sido sistemáticamente negado en el Estado moderno, a pesar de momentos históricos caracterizados por la tolerancia y defensa de grupos o minorías diferentes. En segundo lugar, plantea que la reflexión política tiene un objeto de análisis en permanente movimiento y cambio de sentido, por lo que existen limitaciones para el conocimiento político, conceptuaciones que fundamenta filosóficamente con Hegel, Adorno, Goffmann y otros importantes teóricos que analizan los fenómenos sociopolíticos desde varias escuelas. En tercer lugar, Sáinz entrelaza el problema de la expresión, del lenguaje, con los dos anteriores, y nos ofrece un interesante panorama de filosofía del lenguaje, apoyado en versos significativos que demuestran cómo el hombre —en este caso, los poetas, especialistas del lenguaje— ha luchado con y contra las palabras en un afán de explicar y apropiarse del mundo, pero al final sólo son máscaras y disfraces. Sin embargo, la lucha por la expresión es la única opción para ser protagonistas en el mundo.*

*En su ensayo "El poder: ¿presencia necesaria en el discurso de Jacques Rancière?", Alfonso Barquín Cendejas nos enfrenta a una realidad política fundamental al cuestionar si los procesos policiales pertenecen o no al ejercicio de la política, puesto que ésta debe definirse como un modo de actuación, de producir polémica, según lo que Rancière denomina "subjetivación". Pero si para el pensador francés el poder no es un requisito indispensable de dicha actividad política, para Barquín es un elemento que permite "'hilar fino' en torno de algunos aspectos de los fenómenos políticos".*

*El conflicto surgido entre los postulados universalistas del pensamiento ilustrado moderno y los relativistas de la modernidad en relación con los derechos humanos se encuentra planteado de una manera clara por Vivian Romeu, en su artículo "Ilustración, derechos humanos y posmodernidad". En la medida que los ilustrados fijaron los derechos inalienables del individuo, traducidos de los imperativos inmutables de la razón moral y del derecho natural, obligaron al* yo *individual a reflexionar sobre sí mismo y sobre el* otro, *de donde se produce la contradicción entre identidad individual y colectiva. La aparición de la posmodernidad pone en crisis el frágil sistema de autonomía del individuo —con ello también los derechos del hombre como inalienables— y propone una vindicación de las minorías, dejando de lado la visión global de la historia. El pluralismo parece una solución, pues los derechos se entienden como consecuencia*

*de un proceso de reflexión sobre la diferencia, lo cual puede emplear la globalización para el régimen de los derechos humanos; así, la posmodernidad con su sentido de la diferencia hará su aportación a los problemas de la ética y los derechos humanos.*

*Enrique Camilo Corti nos entrega un apasionante ensayo sobre* El nombre de la rosa *de Eco; en él, teje los sentidos literal y espirituales —alegórico, moral y anagógico— que pueden emplearse tanto para el análisis de la novela, como de cualquier letra -literatura—. A partir de una cita de Tomás de Aquino y otra de Buenaventura de Bognoregio, nos introduce a las interpretaciones medievales que se sobreponen a la novela de Eco, para que* supra speculum *—sobre y más allá del espejo— podamos —si ello es posible— descifrar el laberinto último, el que no tiene salidas. Lo anterior es imposible con el mero sentido literal de los signos que son letras; pero con los sentidos metafóricos y anagógicos parece que llegamos a las palabras sin amor a la verdad o a un deseo de verdad que no puede transferirse a las palabras, porque al final el narrador nos dice* nomina muda tenemus. *Sin embargo, en medio de la quema de la biblioteca se vislumbra la puerta de la metafísica con su clave.*

*Ubicado en la corriente de reconocer el importantísimo papel que desempeñó la Edad Media para contribuir a la dignificación de la mujer, el ensayo de la Dra. Ferreira —después de una breve introducción sobre el papel fémino en épocas anteriores que servirá de comparación— aborda el aspecto planteado por Arnold Hauser sobre el acentuado carácter femenino de la cultura palaciega medieval que conduce a que los escritores miren el mundo a través de los ojos femeninos y adopten una perspectiva femenina, lo que, a su vez, representa el cambio radical de lo masculino a lo femenino en el análisis de los sentimientos. Las investigaciones demuestran la valorización de lo femenino. La autora, por su parte, expone los aspectos pedagógicos e intelectuales de las mujeres: la pedagoga Duhoda, Christine de Pisan, escritora de prosa y poesía, cuya temática es el amor, el gobierno, la justicia, etcétera, para asegurarnos, con fuentes explícitas, que las mujeres leían más que los hombres y con frecuencia también escribían. Registra a tres intelectuales femeninas, de Portugal y añade la importancia de ellas en la literatura de las* Canciones de amor y de amigo, *donde el yo lírico femenino está presente, así como en la novela portuguesa* Menina et Moça *de Bernardin Ribeiro. Sin embargo, a partir del siglo XVI, los espacios femeninos se reducirán, y no será sino hasta el siglo XX cuando se recupere el prestigio femenino.*

*La consideración de las vivencias religiosas con sus rasgos peculiares —que a menudo se apartan de la ortodoxia de una religión oficial— es el punto de partida del ensayo que nos ofrece Gómez Arzapalo. Demuestra cómo los procesos dinámicos graduales de reinterpretación y refunciona-*

*lización de los símbolos cristianos se dieron con el fin de hacerlos propios y acordes a las necesidades de las comunidades indígenas, de tal manera que se valora la habilidad de ellas para reformular la religiosidad frente a los ataques sistemáticos de los grupos oficiales. En este sentido, tal religiosidad permite la introducción de elementos ajenos a la ortodoxia y se flexibiliza para integrar su propia visión del mundo y su historia, lo cual explica tanto las formas de organización de carácter social que presentan las comunidades —por ejemplo, los sistemas de cargos—, como las manifestaciones de actuación de los santos o la función de los espacios religiosos y las peregrinaciones. Sin duda, el ensayo de tipo analítico-crítico propone un interesante y bien argumentado estudio sobre el tema.*

*Para que el pensar sea consigo mismo en el pensamiento, es necesario excluir la exposición del pensamiento, esto es, la literatura. Pero ¿es posible eso? Cristóbal Durán, siguiendo los postulados heideggerianos sobre filosofía y poesía, en especial los relacionados con la obra de Nietzsche, nos lleva por complejos pero profundísimos argumentos para resolver esa cuestión; al reflexionarla, nos parece la esencial para llegar primero a la metafísica de la literatura y la historia, y después a un punto original del pensar —lo impensado—, un pensar antes de todo pensamiento que debe quedar suspendido, defendiéndose de cualquier registro literario.*

*En su ensayo "Michael Foucault y la literatura moderna", Rosario Herrera Guido investiga las postulaciones que el filósofo francés ofrece sobre literatura; para ello, toma como base las obras de Foucault sobre lenguaje y sus escritos en torno de Maurice Blanchot, el Marqués de Sade, Antonin Artaud, George Bataille y Raymond Roussel. El "ser del lenguaje" y "lo que hacemos con el lenguaje", lo discursivo y lo no discursivo son revisados desde los momentos del Renacimiento —época de comentarios—, el periodo clásico del siglo XVIII —época del discurso—; la modernidad y su fragmentación del lenguaje. Pero, sobre todo, la nueva literatura con sus síntomas de la muerte del hombre, la muerte de Dios, la locura, las transgresiones, el vacío, la anomalía y los desórdenes, es analizada por Herrera mediante las obras de Foucault.*

*John Alexander Giraldo Chavarriaga valora la experiencia literaria de Miguel de Unamuno como una filosofía castiza, original e inquietante, en su constante apreciación del hombre de carne y hueso, ese ser que puede sentirse; no se queda en el racionalismo puro que conduce a la desnaturalización del hombre. Más allá del existencialismo, Unamuno se desplaza a una metafísica de la subjetividad que le permite creer en la inmortalidad; sin embargo, a pesar de su fe en Dios y en otra vida, vive también la duda y su propio credo no es fácil de reconocer. El autor del ensayo sostiene que la religiosidad del pensador español es más un asunto de formación de un carácter moral que de una elección racional.*

*El valor de la palabra como constitutiva del hombre, y que se muestra en la mística poética española, corona el ansia de sabiduría divina, expone Unamuno; el investigador señala que allí está la poética teológica que "proyecta la infinita nada del hombre hacia todo el infinito de la divinidad."*

# I. FILOSOFÍA Y LITERATURA: POÉTICAS DE NUESTRA TIERRA

# LA SOLUBILIDAD DEL YO: FILOSOFÍA Y LITERATURA EN BORGES

María del Carmen Rodríguez Martín*

**Las huellas de los maestros**

Este artículo aspira a lograr un doble objetivo. El primero se centrará en bosquejar un marco general que ponga de manifiesto los aspectos más relevantes de las relaciones intelectuales entre Borges y la filosofía; en especial, con la corriente idealista schopenhaueriana y los presupuestos de Macedonio Fernández. Nuestro acercamiento pretende desbrozar la presencia de estos filósofos en, de y desde Borges mediante un diálogo e interrelación constante. El segundo objetivo, concatenado con el primero e inseparable de él, abordará las oscilaciones entre la corriente "egocida" —la cual trata de eliminar al yo— y la "egotista" —que intenta conservarlo— en un Borges deseoso de negar de forma especulativa un yo rebelado en la existencia. El propósito radica en romper la unidad "biográfica de la conciencia" y construir "una especie de yo trascendental que no es sujeto de conocimiento ni protagoniza procesos intelectuales, sino que rescata del tiempo las vivencias y preserva la unidad inmortal de la especie".[1] Ana María Barrenechea ase-

* Facultad de Filosofía, Universidad de Salamanca. España.

[1] Juan Arana, *El centro del laberinto. Los motivos filosóficos en la obra de Borges*, Pamplona, Eunsa, 1994, pp. 156-157.

vera que la insistencia de Borges en abordar la idea del yo se fundamenta en el radical desconocimiento de nuestro verdadero ser.[2]

Borges se definió a sí mismo como un argentino perdido en la metafísica. Esta afirmación construye un puente entre el escritor y san Agustín, quien, tras realizar un análisis de la filosofía griega en *Contra académicos,* recuerda a los cristianos la importancia de no perderse en el laberinto de la filosofía. En *La cifra,* el argentino reitera —ya lo hizo en "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius"— su actitud deconstructiva frente a la metafísica, al afirmar que "la filosofía y la teología son, lo sospecho, dos especies de la literatura fantástica".[3] Borges continúa con la línea trazada por el positivismo y el empirismo contra la metafísica racionalista y la de los lógicos del siglo XX, rebajando las cuestiones filosóficas a problemas del lenguaje al sospechar que "toda filosofía [es] de antemano un juego dialéctico". Desde esta perspectiva, seguiría a Chesterton, quien, en *Las paradojas de Mr. Pond,* no duda en considerar la filosofía como una especie de juego de lenguaje: "Habla veintisiete idiomas, inclusive el idioma filosófico".[4] Acorde con el pensamiento de Volker-Schmahl, lo fundamental para Borges no es el rechazo de la filosofía especializada, sino recobrar "el viejo impulso metafísico de querer explicar el mundo"[5] no tanto para hallar una solución, sino para ejercitar la capacidad de crítica y refutación. Para este crítico, es su escepticismo lo que le permite tomar distancia de toda formulación sistémica.[6]

Desde un punto de vista general, el contacto de Borges con el pensamiento filosófico empezó a una edad muy temprana en la que respetó el inicial magisterio de su padre:[7] "Cuando yo era todavía muy joven, con la ayuda de un tablero de ajedrez, me explicó las paradojas de Zenón: Aquiles y la tortuga, el vuelo inmóvil de la flecha, la imposibilidad del

[2] En múltiples ocasiones, Borges insiste en demostrar la ignorancia del hombre con respecto de sí mismo. En "El espejo y los enigmas", recuerda que para Bloy "ningún hombre sabe quién es" y en "Historia de los ecos de un nombre" redundará en esta tesis, remitiéndose a la schopenhaueriana frase: "¿quién soy realmente?".

[3] Jorge Luis Borges, *Obras completas,* vol. III, Barcelona, Emecé, 1996, p. 338.

[4] Gilbert Keith Chesterton, *Las paradojas de Mr. Pond,* Madrid, Valdemar, 2002, p. 148.

[5] Eckhard Volker-Schmahl, "La filosofía: un mito borgeano", en Gregorio Kaminsky [comp.], *Borges y la filosofía,* Buenos Aires, UBA, 1994, p. 55.

[6] *Ibidem,* p. 51.

[7] Monegal recoge fragmentos de conversaciones con Jean Mirellet y Herbert Simon, en donde Borges ilustra la relación maestro-alumno que mantuvo con su padre. Para obligarle a reflexionar, Guillermo Borges no le conducía en forma directa a las fuentes filosóficas, sino a los problemas mismos. Entre otras cosas, Borges reconoce heredar del padre el gusto por ese tipo de razonamientos. *Vid.* Emir Rodríguez Monegal, *Borges. Una biografía literaria,* México, Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 94-95.

movimiento. Más tarde, sin mencionar el nombre de Berkeley, hizo todo lo posible por enseñarme los rudimentos del idealismo".[8] Desde una perspectiva particular, la relación intelectual con Schopenhauer comienza en su juventud y se extiende hasta el final de su vida: "En algún momento de Suiza comencé a leer a Schopenhauer. Hoy, si debiera elegir a un solo filósofo, le elegiría a él".[9] La tesis primordial que se esgrime en *El mundo como voluntad y representación*, la idealidad de un mundo recreado y limitado al solipsismo del individuo, se constituyó en acicate para que considerara lícito crear su propio universo.

Es posible que una de las razones por las que el filósofo alemán consiguió atrapar la atención del escritor haya sido su especial modo de exposición filosófica. Schopenhauer vierte en sus textos una erudición que les otorga un carácter caleidoscópico, muy del gusto del escritor argentino, conjugando referencias literarias (Calderón, Shakespeare, Gracián), obras estrictamente filosóficas (Spinoza, Kant) y el estudio de las religiones, de las que destaca su vertiente mítica y a las que conceptualiza como depósito donde la humanidad ha ido sedimentando sus esperanzas y visiones del mundo. Recorrer la obra del argentino supone encontrar con frecuencia alusiones al filósofo alemán, que queda convertido en un protagonista más de su inagotable realidad. Para Monegal, las tesis más importantes que Borges pudo descubrir en Schopenhauer se concretan en el ámbito artístico —el arte puede ser el instrumento creador de un cosmos con significado—, en el gnoseológico y en el ontológico —negación de la existencia del tiempo y erosión de los conceptos de realidad exterior y yo—.[10] De manera semejante, para Teodosio Fernández:

> Schopenhauer no es sólo un escritor atractivo, apto para la cita oportuna. Su pensamiento convenía sobremanera a alguien como Borges, consciente o inconscientemente empeñado en la búsqueda de caminos no realistas para la literatura, y favorablemente predispuesto hacia cualquier doctrina desrealizadora, apta para poner en entredicho las relaciones entre el lenguaje (la literatura) y la realidad, entre el universo y nuestras descripciones del mismo.[11]

En lo que respecta a Macedonio, éste se revela como el precursor (des)velado de muchos de los que integraron la generación de Borges

---

[8] J. L. Borges y Norman Thomas Di Giovanni, *Autobiografía. 1899-1970*, Buenos Aires, El Ateneo, 1999, p. 20.

[9] *Ibidem*, p. 46.

[10] E. Rodríguez Monegal, *op. cit.*, p. 126.

[11] Cit. por Francisco José Martín, "Las representaciones literarias del mundo: Borges y Schopenhauer", en Alfonso De Toro y Susana Regazzoni [eds.], *El siglo de Borges*, vol. II, Madrid, Vevuert Iberoamericana, 1999, p. 141.

y alimentaron con vehemencia el mito macedoniano durante el periodo vanguardista. Acerca de Macedonio, dice Borges: "Yo por aquellos años lo imité hasta la trascripción, hasta el apasionado y devoto plagio. Yo sentía que Macedonio es la metafísica, es la literatura. Quienes lo precedieron pueden resplandecer en la historia, pero fueron borradores de Macedonio, versiones imperfectas y previas. No imitar ese canon hubiera sido una negligencia increíble".[12] Por su parte, su maestro declaró: "Comencé a ser citado por Jorge Luis Borges con tan poca timidez de encomios que por el terrible riesgo a que se expuso con esa demencia comencé a ser autor yo de lo mejor que él había producido."[13] Para Rest, toda la producción borgesiana fue una búsqueda desesperada del despertar macedoniano anunciado en *No todo es vigilia la de los ojos abiertos*, la lucha entre la vigilia y lo onírico, el mágico despertar que convierte en ensueño la crítica del yo y la mística.[14] Borges hereda de su maestro el gusto por la crítica a Kant, fundamentada en la querencia y cercanía con Schopenhauer. Esta postura queda patente en "Examen de la obra de Herbert Quain", donde el autor reprocha al protagonista haber escrito la novela siguiendo una estructura dependiente de "las doce categorías kantianas", que sacrifican todo "a un furor simétrico".[15] La metafísica macedoniana se plantea como crítica del conocimiento, como el desconocimiento de lo conocido, recorriendo un camino inverso al conocimiento habitual, que transita de lo desconocido a la aspiración de saber.

La obra de Macedonio se caracteriza por su carácter fragmentario, discontinuo e incesante, características aplicables a una labor literaria que engloba creaciones poéticas, escritos políticos y textos de carácter metafísico. Para Ana Camblong, "toda su producción se somete a las premisas que estipula su propuesta estética, aun sus discursos metafísicos [...]. Cuando Macedonio advierte que la estética puede ser tomada por fantasía, está indicando la particularidad de una teoría que levanta la imaginación, la ficción, lo fantástico, la inventiva".[16] Macedonio no es un pensador que se rija por el canon de los grandes filósofos, sino que su producción se opone a la creación de un modelo sistemático de pensamiento. La actitud indagadora macedoniana aspira a descubrir y comprender el trasfondo de lo real, incursionando más allá de los *apriorísticos*

[12] Edgardo Gutiérrez, *Borges y los senderos de la filosofía,* Buenos Aires, Altamira, 2001, p. 60.

[13] *Idem.*

[14] Jaime Rest, *El laberinto del universo. Borges y el pensamiento nominalista,* Buenos Aires, Librerías Fausto, 1976, pp. 22-23.

[15] J. L. Borges, *Obras completas,* vol. I, pp. 462-463.

[16] Ana María Camblong, "Otra lectura del texto", en *Tramas para leer la literatura argentina: Macedonio Fernández,* vol. 1, núm. 3, 1995, p. 22.

límites precisos de la cotidianidad y de la existencia contingente. Su pretensión —desde una perspectiva global— es descubrir ámbitos que lo resguarden en el recinto atemporal de la obra literaria.

Macedonio declaró en forma abierta su hostilidad hacia las corrientes positivistas, sustancialistas, agnósticas, intelectualistas y racionalistas. Critica el positivismo —corriente dominante en su época y antítesis de su proyecto—, la sumisión del pensamiento a la facticidad, la relación causa-efecto que se establece entre ciencia y progreso y la actitud agnóstica frente a todo aquello que escapa a la cuantificación. Frente a ellas, la metafísica debe desfamiliarizar lo cotidiano y conducirnos al estado de "perplejidad de ser" o "asombro de existir". Es en el asombro, con reminiscencias griegas, donde radica la fuente para desprotegernos de la creencia y del hábito, orígenes de las apercepciones espacio-temporales regidas por la ley de causalidad. Tanto Borges como Macedonio lucharán por eliminar cualquier elemento erigido como base sobre la cual fundamentar un sistema. Borges comparará en "Proclama. Naipes i filosofía" al filósofo con un barajador de cartas obligado por la tradición a trazar sistemas para ser considerado como tal: "Para que merezca tal nombre, la tradición le fuerza a escamotear todas las facetas de la existencia menos una, sobre la cual asienta las demás".[17] Quizás el lugar que define a Macedonio, para quien la racionalidad no es un antídoto contra el riesgo del pensamiento, sea la paradoja. Su interés se origina en que permanece en la *mise en abîme* surgida al situarse en el umbral de lo paradójico. No importa su resolución: lo que prima es la invención, el construir y habitar en el límite.

Por tanto, podemos decir que Borges cuestiona la existencia de verdades absolutas y de un pensamiento fuerte, con base en el sujeto como piedra angular del sistema. En ese sentido, Schopenhauer representa para él la posibilidad de argumentar un mundo como devenir fenoménico inconsistente, que ataca las categorías aristotélicas. Borges rechaza la metafísica dogmática y los sistemas de pensamiento porque ponen de manifiesto la dificultad de la conciencia para escapar de los límites de la representación; es decir, de la realidad que se nos aparece y que intentamos atrapar por medio del conocimiento. De ese modo, sigue, critica y se aparta de las filosofías de Schopenhauer, Berkeley y Hume, que se le ofrecen como hipótesis de explicación del mundo en cuanto representación de una realidad más allá de la razón y de cualquier predicación racional y lingüística.

[17] J. L. Borges, *Textos recobrados (1919-1929)*, Barcelona, Emecé, 2001, p. 123.

**Descomponiendo a retazos un yo perceptor**

Una de las primeras consideraciones que Borges efectúa en torno del problema del yo se encuentra en "La nadería de la personalidad", que junto a "La encrucijada de Berkeley" constituyen los dos primeros escritos metafísicos pensados a la luz de Macedonio. El punto de partida de la argumentación es el presupuesto de que la "personalidad es una transoñación consentida por el engreimiento y el hábito".[18] Adscribiéndose a la línea humeana, el escritor convierte el yo en un haz de percepciones y niega su existencia entendida como permanencia. El yo se reduce a presente, por sí mismo suficiente, que se justifica de manera continua por las acciones que realiza. Cada uno de esos actos, entendidos como estados de conciencia, "construyen mi yo actual", que no debe confundirse con un "yo de conjunto",[19] cimentado a partir de elementos de la memoria que crean la ilusión de un sujeto sin fisuras. Por el contrario, la memoria nos presenta un sujeto desarticulado y fragmentado, inconstante y permanentemente variable en su identidad. Así, muestra una posición beligerante frente a los psicologistas encabezados por Spencer; a los sensualistas, que "conciben [la] personalidad como adición de [los] estados de ánimo";[20] y a aquellos que sostienen que el yo es un sujeto aislado, individual y único. Aquello que se propone rebatir "es que [...] [nuestras] convicciones deban ajustarse a la consabida antítesis entre el yo y no-yo"[21] y que cualquier "estado de ánimo" presente se transforme en absoluto, en nuestra radical esencia. El yo no puede convertirse en el pilar sobre el que se fundamente la epistemología, la ontología, la historia individual o colectiva, ya que no existe en términos absolutos. Para consolidar su postura, recurre a los que denomina "metafísicos idealistas" en el texto "recobrado" "El querer ser otro":

> Estos disolvedores benéficos [del yo] —empezando por David Hume— arguyen que una persona no es toda cosa que los momentos sucesivos que pasa, que la serie incoherente y discontinua de sus estados de conciencia. B [...] no es b. Es [...] mirar distraído un faro + apurar el paso, [etc.] [...]. La primera consecuencia de esa teoría es que B no existe. La segunda (y mejor) es que no existiendo N tampoco, muchos instantes de la casi infinita serie de B pueden ser iguales a los de N. Vale decir B, en determinados instantes, es N [...]. Nadie es sustancialmente alguien, pero cualquiera puede ser cual-

[18] J. L. Luis Borges, *Inquisiciones*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, p. 92.
[19] *Ibidem*, p. 93.
[20] *Ibidem*, p. 94.
[21] *Ibidem*, p. 95.

quier otro, en cualquier momento. Entre adivinaciones y burlas me parece que hemos arribado a la mística.[22]

Borges sostiene que no somos el mundo apariencial, ni el conjunto de percepciones que tenemos de él, ni la actividad de percibir, ni el cuerpo que sustenta los órganos sensoriales, debido, fundamentalmente, al carácter efímero de todos esos elementos. Tampoco la conciencia es pensable como reducto en donde situar al yo: "Es cosa baldía, sin apariencia alguna que exista reflejándose en ella".[23] La conciencia es espejo que refleja al mundo. Conciencia y mundo existen como elementos de un binomio bicondicional: el mundo existe en cuanto existe la conciencia y la conciencia en cuanto existe el mundo:

La conciencia no es algo que se piensa sino un modo de pensar lo que se piensa. [...] Si es así, la conciencia se reduce a un momento de la vida anímica, la reflexión, que consiste en la capacidad de la mente de volver sobre sí misma, aunque siempre de un modo indirecto, aprovechándose de las cosas sustantivas que la ocupan y sin la que no sabría pensar ni, por supuesto, pensarse.[24]

El sujeto es objeto de percepción de sí mismo. Borges no rechaza la conciencia, sino que la considera vacía y, por tanto, inexistente. Como modo de pensar lo que se piensa, queda reducida a un instante de la vida anímica. En ese sentido, renegaría de una idea de conciencia absoluta y autosuficiente. Por otro lado, una conciencia sin contenido conduciría al sujeto a un colapso debido a la imposibilidad de reconocerse a sí mismo. Abandonando el concepto de yo autoconsciente, desaparecería el esfuerzo intelectual que supone defenderlo.[25] Tal y como afirma en *Siete noches,* decir "yo pienso" es incurrir en un error al suponer la existencia de un sujeto constante generador de pensamiento. Un yo de carácter esencial y unitario es una ilusión metafísica.[26] Adentrarse en el laberinto de la identidad personal es indagar en los reflejos de una infinitud de espejos que producen la ilusión de apresar lo real. El yo es un fantasma sin sustancialidad a la que aferrarse.

Tanto en "La nadería de la personalidad" como en "La encrucijada de Berkeley", el argentino realiza una especie de síntesis de los presupuestos

[22] J. L. Borges, *Textos recobrados (1931-1955),* Barcelona, Emecé, 2002, pp. 33-34.

[23] J. L. Borges, *Inquisiciones,* 1998, p. 104.

[24] Juan Arana, *La eternidad de lo efímero. Ensayos sobre Jorge Luis Borges,* Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 123.

[25] *Ibidem,* p. 128.

[26] J. L. Borges, *Obras completas,* vol. III, p. 251.

filosóficos más importantes encaminándose por el camino del fenomenismo. Desde esta perspectiva, tanto el espiritualismo —cuyo fundamento se halla en Dios—, el materialismo —cuyo objetivo es dotar a la realidad de una consistencia material— y el idealismo son rechazados en principio. Su fenomenismo no entraña la pura atenencia a las apariencias y se cuestiona la naturaleza del fenómeno. Macedonio también adopta una postura cercana al idealismo absoluto y al fenomenismo, haciendo oscilar sus proposiciones entre la radicación de la existencia en la percepción actual y la definición de lo existente como lo que aparece.[27]

Borges aspira a superar la dicotomía entre sujeto y objeto en el plano gnoseológico y ontológico. En forma paralela, Macedonio postula la disolución de la relación dicotómica entre ambos conceptos. La eliminación de ese tándem lleva anexa la negación del concepto de yo, del principio de causalidad, de la muerte y de las coordenadas espacio-temporales definidas como condiciones *a priori* de la sensibilidad. En "Ensayo de una nueva teoría de la psiquis. Metafísica preliminar", parte de un concepto de conciencia amplio que entraña todo estado *conciencial*, extendiendo sus límites más allá de la referencia y localización en un yo individual. Niega el yo entendido como continuidad y permanencia a través de los cambios, atendiendo a argumentos que parecen derivar de Hume. La existencia del yo es independiente de la memoria y el recuerdo es sólo la repetición de una sensación.

La conciencia es un continuo, un río en el que sensaciones y percepciones no poseen particularidades que las diferencien como partes del todo. Macedonio la define como "el hecho del subjetivismo, el espejismo interior".[28] Conciencia o psiquis y materia son las dos manifestaciones del ser. La materia es todo aquello que puede ser percibido por los sentidos, constituyéndose los átomos como "elementos irreductibles" de la misma. Todo átomo actúa como *substratum* de una "conciencia". La psicología atomística es la alternativa a la unidad conciencial. La consideración del mundo como fenómeno existente en un instante presente y pleno sin yo desemboca en un "almismo ayoico". Cada átomo es principio del "Todo-Ser" o del "átomo-célula-Universo" que Macedonio ficcionaliza en "El zapallo que se hizo cosmos". El "Todo-Ser" dinamita las categorías de espacio, tiempo y muerte. Lo único existente es la sensibilidad única e ininterrumpida. Basta con que una célula halle su comodidad para que se apodere de la existencia total, que pase de la singularidad contingen-

[27] Hugo Biagini, "Macedonio Fernández y su ideario filosófico", en *Estudios de literatura argentina*, núm. 7, Universidad de Buenos Aires, 1982, p. 9.

[28] Macedonio Fernández, *No todo es vigilia la de los ojos abiertos*, Buenos Aires, Ediciones Corregidor, 2001, p. 23.

te a la universalidad del todo, anulando la muerte. Al igual que Schopenhauer, el pensador señala que la Voluntad, como voluntad de vivir, puede estar "dormida" en una semilla durante siglos para germinar cuando las condiciones le sean favorables; en Macedonio, la "todo-comodidad de vivir" del zapallo acaba devorando el universo. Para Diego Vecchio:

> El zapallo puede verse como un breve tratado de la Voluntad. [...] Al principio, el mundo es pura representación: hay claramente delimitados un sujeto y un objeto [...], al final, el mundo es pura voluntad. El narrador termina siendo engullido por lo narrado [...] o lo que es lo mismo: ya no es posible distinguir el sujeto del objeto. El mundo convertido en zapallo ya no está regido por este dualismo.[29]

La cartografía borgesiana de "El rigor de la ciencia" tiene un claro referente en el zapallo macedoniano. Ana María Barrenechea sostiene que la metafísica curcubitácea de Macedonio relativiza el problema de la existencia al enunciar la relatividad de las magnitudes y, con ello, la imposibilidad de saber si estamos o no dentro de la calabaza/Universo. El zapallo es una manifestación fantástica de los misterios que asedian su pensamiento, las dicotomías formadas por muerte y vida, sueño y realidad.[30] Como en Borges, en Macedonio las influencias de Schopenhauer son explícitas. No obstante, Macedonio adopta una postura crítica ante sus doctrinas. Por ejemplo, le objeta sustentar la idea de objeto y sujeto como meras gramaticalidades, alejándolos de la Voluntad. Ese distanciamiento se debe, para Macedonio, a que la Voluntad es sólo afección y no existen imágenes en la afección, como Schopenhauer buscaba de modo erróneo.

Otro de los elementos que Macedonio critica al filósofo alemán es la defensa de la unidad de la conciencia, a la que concibe como una especie de reducto indestructible que perdura a pesar de las discontinuidades de la experiencia. A este respecto, Schopenhauer se pronuncia en *El mundo como voluntad y representación*:

> El mundo no existe más que por y para el conocimiento, sin el cual puede ser pensado; todo él es representación, por lo cual necesita del sujeto que conoce como fundamento de su existencia. Es más, toda esa larga serie de tiempo necesaria para explicar las transformaciones de la materia hasta formar la primera criatura inteligente no puede ser pensada más que en la unidad de una conciencia.[31]

[29] Diego Vecchio, *Egocidios, Macedonio Fernández y la liquidación del yo,* Buenos Aires, Rosario Beatriz Viterbo Editora, 2003, p. 67.

[30] Ana María Barrenechea, *La expresión de la irrealidad en la obra de Borges,* Buenos Aires, Biblioteca Universitaria, 1984, p. 114.

[31] Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación,* México, Porrúa, 1997, p. 38.

En uno de los prólogos del *Museo de la novela de la eterna,* titulado "El fantasismo esencial del mundo", Macedonio establece que la realidad externa, que se nos aparece como inmensa, puede reducirse a un punto de nuestro cerebro, en el que conservamos la percepción de la extensión del mundo: "Si habiendo abarcado con tu vista un panorama [...] luego lo piensas o sueñas, tienes exactamente la misma imagen inmensa encerrada en un punto de tu mente, de tu alma, o si se quiere en una microscópica célula nerviosa de tu corteza gris".[32] El pensador reduce el mundo a la realidad mental. En "El asombro de ser. Idealismo absoluto" reitera la tesis de la plenitud del mundo en cada uno de sus estados como parte de una sensibilidad única, sin radicación conciencial. El mundo no es mi representación: es representación sin yo. Macedonio derrota al yo y lo sumerge en el río de la eternidad. El yo adquiere su identidad a partir de su desaparición en el todo o la nada del ser, proceso que Borges también utilizará al hacer desaparecer el particular en el universal, el sujeto en la Voluntad. Lo único que nos determina como existentes es el sentir, el actual estado de conciencia. El tiempo y el espacio se reducen a abstracciones, ejes de coordenadas en los que se sitúa los datos de percepción que recibe nuestra mente.[33] La conciencia envuelve todos los hechos que ocurren en el mundo. Los estados son los elementos básicos del acontecer conciencial y abarcan los relativos a la sensación, la inteligencia, la apercepción y el sentimiento. Estos contenidos se pueden reducir a dos conceptos fundamentales: representación y afección. Más allá de ellos no existe nada: ni asociaciones de ideas, ni creencias, ni actos volitivos. La representación está vinculada a las imágenes que mediante el proceso perceptivo tenemos y conformamos del mundo físico. En cuanto a la afección, está ligada a las sensaciones de placer y dolor, y es reconocida inmediata e indubitablemente.

El objetivo de la metafísica como crítica del conocimiento será discernir las diferencias entre estado y fenómeno, y definir las consecuencias epistemológicas y gnoseológicas que se deriven de esa distinción. Macedonio abordará estos asuntos en un pequeño opúsculo titulado "Bases en metafísica". En ese tenor, parece postular cierto pansiquismo. El fenómeno es lo que existe en tanto que es percibido y la realidad es un continuo perceptivo: "El fenómeno es la única realidad: es todo el ser, no es apariencia de nada, sino la sustancia única posible".[34] Conocer un fenómeno implica liberarlo del espacio y del tiempo —entendidos como es-

[32] M. Fernández, *Museo de la novela de la eterna,* Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 85.

[33] *Ibidem,* pp. 204-207.

[34] M. Fernández, *No todo es vigilia...*, p. 48.

tados psicológicos— que se adhieren a él. Lo único existente es la sensación y la imagen de los objetos percibidos. Exterioridad, materialidad, la capacidad de actuar de manera simultánea sobre varias conciencias y la independencia de nuestra voluntad son las características comunes atribuibles a la realidad exterior. Sin embargo, no existen ni la materia ni la conciencia ni el tiempo ni el espacio ni el número: todos son estados de conciencia y no se pueden establecer relaciones entre ellos.

Borges apurará estas consignas de las filosofías de Macedonio y Schopenhauer y creerá "que el mundo, contaminado de irrealidad, es tan quebradizo que apenas logra sobrevivir gracias al engañado esfuerzo fabulador de sus habitantes".[35] En "Amanecer" se ponen de manifiesto esas influencias al advertirnos del peligro que este instante supone para el existir del mundo:

> Acobardado por la amenaza del alba/reviví la tremenda conjetura/de Schopenhauer y de Berkeley/que declara que el mundo es una actividad de la mente, un sueño de las almas,/sin base ni propósito ni volumen/y ya que las ideas/ no son eternas como el mármol/ sino inmortales como un bosque o un río./[...] Si están ajenas de sustancia las cosas/y si esta numerosa Buenos Aires/no es más que un sueño/que erigen en compartida magia las almas,/hay un instante estremecido del alba,/cuando son pocos los que sueñan el mundo/y sólo algunos trasnochadores conservan [...] la imagen de las calles/que definirán después con los otros.[36]

Esta tesis, que entraña la necesidad del acto perceptivo —por tanto, la del sujeto perceptor para que el mundo no se desmorone—, se expone de nuevo en "Caminata": "Yo soy el único espectador de esta calle/si dejara de verla se moriría."[37] El sujeto no está en el tiempo ni en el espacio porque son las formas las que están en él. Así, podríamos aseverar que los postulados que Borges extrajo "de la tradición idealista y del pesimismo schopenhaueriano afecta[n] ante todo al cosmos, que ahora guarda un inestable equilibrio en el mismo orden de la nada".[38]

Schopenhauer niega que la identidad pueda descansar sobre el cuerpo, sujeto a la transformación temporal, o sobre la conciencia, que depende de la edad y la memoria. La identidad reposa sólo sobre la Voluntad y la inmortalidad del carácter. En "La nadería de la personalidad", Borges alude en forma directa a la concepción del yo schopenhaueriano. De acuerdo con el escritor argentino, la postura del filósofo alemán queda resumida en la siguiente afirmación: "El yo es un punto cuya inmovi-

[35] J. Arana, *op. cit.*, p. 44.
[36] J. L. Borges, *Obras completas,* vol. I, 1996, p. 38.
[37] *Ibidem,* p. 43.
[38] J. Arana, *op. cit.*, p. 90.

lidad es eficaz para determinar por contraste la cargada fuga del tiempo. Esta opinión traduce el yo en una mera urgencia lógica, sin cualidades propias ni distinciones de individuo a individuo".[39] De ese modo, el concepto schopenhueriano viene a coincidir con su conclusión: "Un tiempo infinito ha precedido a mi nacimiento; ¿qué fui yo mientras tanto? Metafísicamente podría quizá contestarme: 'Yo siempre fui yo; es decir, todos aquellos que dijeron yo durante ese tiempo, fueron yo en hecho de verdad.'"[40] A partir de esa identificación supraindividual, Borges intenta abandonar la idea del yo como autoconciencia para que comprendamos que no existe. Estos postulados nos remiten de manera irremisible a Berkeley. El argentino analiza los presupuestos de su doctrina en "La encrucijada de Berkeley", donde señala:

> Fue mi acicate el idealismo de Berkeley. [...] *Esse rerum est percipi*: La perceptibilidad es el ser de las cosas: sólo existen las cosas en cuando son advertidas [...]. Con esa escasa fórmula conjura los embustes del dualismo y nos descubre que la realidad no es un acertijo lejano [...], sino una cercanía íntima fácil y de todos lados abierta.[41]

Al continuar exponiendo los "pormenores de su argumentación", Borges se detiene en el análisis de las cualidades de los objetos de percepción, ya que el mundo se ha convertido en "unas cuantas tiernas imprecisiones". Frente a Locke, que defendía la existencia de cualidades primarias y secundarias como fruto de la percepción sensorial a las que denominaba "ideas" —representaciones de la realidad exterior—, Berkeley insistía en la imposibilidad de distinguir en un objeto tales cualidades y situaba las ideas bajo el dominio de la mente que las percibe. Retomando los conceptos del Obispo de Cloyne, Borges concluye que el mundo físico y sensible existe porque se da a nuestros sentidos:

> Pues lo que se dice de la existencia absoluta de cosas impensadas, sin relación alguna con el hecho de ser percibidas, me resulta completamente ininteligible. Su *esse* es su *percipi;* y no es posible que posean existencia alguna fuera de las mentes o cosas pensantes que las perciben [...]. Las cosas que vemos y sentimos, ¿qué son sino otras tantas sensaciones, nociones, ideas, o impresiones sobre el sentido? [...] Lo cierto es que el objeto y la sensación son la misma cosa y no pueden, por tanto, considerarse separados el uno de la otra.[42]

[39] J. L. Borges, *Inquisiciones*, 1998, p. 104.
[40] *Ibidem*, p. 102.
[41] *Ibidem*, pp. 120-121.
[42] *Ibidem*, p. 122.

La necesidad de la existencia de un sujeto perceptor que sustente al mundo se aborda años más tarde en el "Argumento Ornithologicum":

> Cierro los ojos y veo una bandada de pájaros. La visión dura un segundo o acaso menos, no sé cuántos pájaros vi. ¿Era definido o indefinido su número? El problema involucra la existencia de Dios. Si Dios existe, el número es definido, porque Dios sabe cuántos pájaros vi. Si Dios no existe, el número es indefinido, porque nadie pudo llevar la cuenta. En tal caso, vi menos de 10 pájaros (digamos) y más de uno, pero no vi nueve, ocho, siete [...]. Vi un número entre diez y uno, que no es nueve, ocho, siete [...] Ese número entero es inconcebible; ergo Dios existe.[43]

Por su parte, el idealismo empirista de Berkeley defiende:

> Hay algunas verdades que son tan próximas a la mente y le son tan obvias que un hombre sólo necesita abrir los ojos para verlas [...]. Todos esos cuerpos que componen la poderosa estructura del mundo carecen de una subsistencia independiente de la mente, y que su ser consiste en ser percibidos o conocidos; y que, consecuentemente, mientras no sean percibidos por mí o no existan en mi mente o en la de otro espíritu creado, o bien no tendrán existencia en absoluto, o, si no, tendrán que subsistir en la mente de algún espíritu eterno. Pues sería completamente ininteligible y conllevaría todo el absurdo de una abstracción el atribuir a cualquier parte de esas cosas una existencia independiente de un espíritu.[44]

Con la equiparación del ser a lo percibido Berkeley aspira a demostrar, en último término, la existencia de Dios como sujeto permanente de percepción y sustentador del mundo. Los objetos son conocidos en tanto poseemos una idea de los mismos, es decir, no conocemos la realidad extramental como existente en sí, de forma inmediata, sino que accedemos a ella por la mediación de las ideas que poseemos de los seres contingentes. Si nos preguntamos qué ocurre con la realidad cuando no la percibimos, la respuesta de Berkeley redundará en su principio elevado a la máxima potencia perceptiva: la realidad existe cuando no la percibe alguna mente humana, pues existe una mente no humana que la percibe, convirtiendo a Dios en un espectador constante y necesario del mundo y evitando la posible aniquilación del universo. Por otro lado, Dios es la causa de la permanencia y el orden de nuestras sensaciones debido a que, según Berkeley, los objetos de la sensación se convierten en un lenguaje divino, en un sistema de signos en los cuales se revela la divinidad.[45]

---

[43] J. L. Borges, *Obras completas,* vol. II, p. 165.

[44] George Berkeley, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 1992, p. 58.

[45] Juan Carlos García-Borrón, *Empirismo e ilustración inglesa: de Hobbes a Hume,* Madrid, Cincel, 1985, pp. 100-101.

Desde ese punto de vista, Berkeley elimina la dificultad con la que hubo de enfrentarse Descartes —la existencia del mundo material— al deshacerse de la materia y situar los objetos en la mente que los percibe. Recordemos que Descartes emplea el argumento ontológico de San Anselmo y, como después Berkeley, recurre a Dios como garante de las ideas percibidas de manera clara y distinta. Dios es utilizado como criterio de verdad de esas proposiciones consiguiendo desestimar así la hipótesis de la existencia del genio maligno. Para Descartes, la idea de Dios es una idea innata, ya que de forma natural poseemos una potencia que nos facilita su conocimiento. Por tanto, afirmar que en nosotros existe la idea de la divinidad y defender su existencia real, entendiendo la existencia como una de las perfecciones y manifestaciones de la esencia divina, se vuelve un argumento indubitable por el que Dios existe en lo real y no sólo en nuestra mente. Desde la perspectiva cartesiana, el argumento de Borges se aplica tanto a la demostración de la existencia de Dios en cuanto fundamento de la fiabilidad del conocimiento como a la formulación de la idea de Dios como idea innata, que ha desarrollado su potencialidad y permite realizar el salto gnoseológico de lo sensible a lo inteligible.

Si prestamos atención al texto borgesiano, éste comienza con una visión con los ojos cerrados, por lo que nos remite al solipsismo de la mente o al acto de conciencia del sujeto perceptor, situación parecida a la que Bennett denomina "argumento de la pasividad" para demostrar la existencia de Dios en Berkeley:

> *a)* Mis ideas sensoriales penetran a mi mente sin que esto sea causa de ningún acto de mi voluntad; *b)* la presencia de cualquier idea debe de ser causada por un acto de la voluntad de algún ser en cuya mente figure la idea por tanto; *c)* mis ideas sensoriales figuran en la mente de, y son causadas por el acto de la voluntad de algún ser diferente de mí mismo.[46]

En el parágrafo noventa del *Tratado sobre los principios del conocimiento humano,* Berkeley señala que es posible justificar la presencia de objetos de carácter sensible existentes fuera de la mente del sujeto siempre y cuando lo hagan en alguna otra mente distinta de la nuestra, de manera que cuando yo cierro los ojos, las cosas que yo veía puede que sigan existiendo; pero, de ser así, han de estar en alguna otra mente. Borges redunda en esta tesis en "Oda escrita en 1966", al sostener que "Si el Eterno/Espectador dejara de soñarnos/un solo instante, nos fulminaría/blanco y brusco relámpago, Su olvido". Admitir a Berkeley como

[46] Jonathan Bennett, *Locke, Berkeley, Hume: temas centrales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, p. 217.

precursor es un presupuesto innegable. No obstante, para Borges, Berkeley usó a Dios como "argamasa para empalmar los trozos dispersos del mundo o, con más propiedad, hizo de nexo para las cuentas desparramadas de las diversas percepciones e ideas" al defender que "la totalidad de la vida no es sino un desfile de ideas por la conciencia de Dios y que cuanto nuestros sentidos advierten es una escasa vislumbre de la universal visión que se despliega ante su alma".[47]

Con el fin de completar dichos aspectos nos remitimos a "El cielo azul, es cielo y es azul", texto en el que Borges se propone verter a "las diversas lenguas metafísicas" la explicación del fenómeno de la percepción, analizando cómo éste es explicado por los distintos filósofos y filosofías.

En primer lugar, Borges se detiene en el hombre ametafísico, que percibe sin cuestionar la naturaleza del proceso cognitivo. Este sujeto tiende a guardar silencio al preguntársele sobre los cambios y variaciones que sufre el objeto durante el acto perceptivo. Borges propone, con humor, "dejarlo, en aprendizaje de Kant [...], aturdido de su encontronazo con la metafísica".[48] Después hace referencia a los materialistas, quienes sostienen que lo real es la materia compuesta de átomos imperceptibles por los sentidos, circunstancia que convierte todas las percepciones sensoriales en carentes de realidad. El materialismo —que, en último término, nos conduce a un dualismo entre objeto y sujeto[49]— pone sobre la mesa la concepción de un mundo formado por dos "universos paralelos y coexistentes: uno esencial, continuo, colectivo; otro fenomenal, intermitente, psicológico".[50] Tras estos presupuestos, realiza una revisión de diversas explicaciones de la realidad ofrecidas a lo largo de la historia. Entre ellas, destaca la de Pitágoras, que asienta su cosmología en el agua; la de Platón, que en su teoría de las ideas propone un modelo de conocimiento con base en la reminiscencia; la Cábala como doctrina de la emanación divina; la de Kant, "que apuntala las apariencias sensuales sobre una

[47] J. L. Borges, *Inquisiciones*, pp. 124-125.

[48] J. L. Borges, *Textos recobrados (1919-1929)*, pp.154-155.

[49] Muy borgesianamente, Sábato reta a materialistas y realistas a refutar las tesis idealistas en un breve relato que titula "Berkeley":

"Cuando el Doctor Jonson sintió que los argumentos del Obispo lo estaban metiendo en una maraña, decidió cortar por lo sano, a la acreditada manera de los pragmatistas ingleses. Dio un puntapié a una piedra y exclamó:

—Lo refuto así.

De este modo creía certificar que la piedra no era un fantasma perceptual. ¿Pero acaso las piedras de Berkeley no pueden recibir puntapiés? [...] No tengo interés en salvar a Berkeley, pero en prestigio de la inteligencia solicito mejores argumentos". Ernesto Sábato, *Uno y universo,* Barcelona, Círculo de Lectores, 1996, pp. 30-31.

[50] J. L. Borges, *Textos recobrados (1919-1929),* 2001, p. 155.

inagarrable cosa en sí"[51] para detenerse, por último, en Schopenhauer:

> Escuchemos al idealismo entonces. Schopenhauer [...] quiere dilucidar el mundo mediante las dos claves de la representación y la voluntad [...]. Antes de Schopenhauer, toda especulación ontológica había hecho del espíritu o de la materia su punto de partida. Unos rebajaban el espíritu a ser derivación de la materia y consecuencia de sus transformaciones; otros, en sentido inverso, declaraban que la materia es una hechura del espíritu [...]. Schopenhauer descartó ambas hipótesis, asentando la imposibilidad de un sujeto sin objeto y viceversa, lo cual es enunciable en términos de nuestro ejemplo, diciendo que el paisaje no puede existir sin alguien que se aperciba de él, ni yo sin que algo ocupe el campo de mi conciencia. El mundo es pues representación, y no hay una ligadura causal entre la objetividad y el sujeto.
>
> Pero además es voluntad, ya que cada uno de nosotros siente que a [...] las cosas externas podemos oponer nuestra volición. Nuestro cuerpo es una máquina para registrar percepciones; mas también una herramienta que las transforma como quiera. Esta fuerza cuya existencia atestiguamos todos es la que llama voluntad Schopenhauer, fuerza que duerme en las rocas, despierta en las plantas y es consciente en el hombre.[52]

En efecto, Schopenhauer advierte que "el mundo es mi representación. Esta verdad es aplicable a todo ser que vive y conoce".[53] El mundo es "por una parte representación; [...] por otra, voluntad".[54] El filósofo alemán realiza un recorrido análogo al de Borges en su obra capital y distingue diferentes grupos:

> Tales y los jónicos, Demócrito, Epicuro, Giordano Bruno y los materialistas franceses forman la primera clase [...], la que ha partido del objeto real. Spinoza, que parte del concepto de sustancia meramente abstracto y sólo en su definición existente, antes los eléatas, forman la segunda [...]. Los pitagóricos y la filosofía china de Y King, que parten del tiempo y, por consiguiente del número, forman la tercera. [...] Los escolásticos, que admiten una creación de la nada por el acto de voluntad de un ser personal exterior al universo forman la cuarta clase, a saber: la de los que parten del acto voluntario motivado por el conocimiento.[55]

Schopenhauer considera que ninguna de esas doctrinas parte del presupuesto fundamental: la representación. Desde la concepción del mundo como representación de un sujeto, el idealismo puro se propone como la teoría idónea para explicar el mundo. Para el sujeto "el mundo que le

---

51 *Ibidem*, p. 156.
52 *Ibidem*, pp. 155-156.
53 A. Schopenhauer, *op. cit.*, p. 19.
54 *Ibidem*, p. 20.
55 *Ibidem*, p. 36.

rodea no existe más que como representación [...]. Todo lo que puede ser conocido, es decir, el universo entero, no es objeto más que para un sujeto, percepción del que percibe; en una palabra, representación".[56] Schopenhauer menciona a Berkeley como el iniciador de esa postura al afirmar que al declarar la imposibilidad de que el objeto exista con independencia del sujeto, está pensando en el filósofo irlandés. Asimismo, detecta en Berkeley un arma para luchar contra las verdades eternas que Descartes defendía, cuyos argumentos implican que los objetos, aunque ideales, existirían sin sujeto.[57] A pesar de ello, aun elogiando a Berkeley, no se muestra partidario de un idealismo de corte empirista, sino trascendental que deja intacto el mundo —objeto—, aunque éste esté condicionado por el sujeto material —no es pensable, sino por oposición a éste al que se da como representación— y formalmente, ya que su modo de existencia en cuanto representación sujeto al principio de causalidad procede del sujeto.

De esa manera, la existencia del mundo se debe al acto cognitivo. El sujeto se convierte en una instancia "que todo lo conoce y de nadie es conocido", tornándose en "la base del mundo". Borges termina concluyendo, con reminiscencias macedonianas obvias, que todo cuanto existe, lo hace en nuestra conciencia: no podemos atravesar su frontera.

> Todo acontece en ella como en un teatro único, que hasta hoy nada hemos experimentado fuera de sus confines, y que, por consiguiente, es una impensable y vana porfía esa de presuponer existencia allende sus linderos, con lo cual las bases asentadas se resquebrajan y lo seguro se vuelve incierto, el yo asumirá su carácter ilusorio, la eternidad asumirá su carácter actual y el espacio infinito caducará con su exorbitancia de estrellas.[58]

[56] *Ibidem*, p. 19.

[57] Alexis Philonenko, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia,* Barcelona, Anthropos, 1989, p. 83.

[58] J. L. Borges, *Textos recobrados (1919-1929),* p. 158.

# DIMENSIÓN FILOSÓFICO-LITERARIA DE LA OBRA DE CARPENTIER

Rigoberto Pupo Pupo*

**Lo real maravilloso como núcleo teórico-cosmovisivo**

Carpentier hizo filosofía desde la literatura y literatura desde la filosofía. Su vasta cultura humanista posibilitó un discurso integrador, complejo y transdisciplinario. Lo real maravilloso, su gran revelación como creación artístico-literaria, es en sí mismo un cosmos humano de trascendencia universal. Es la concreción de la rica cosmovisión carpenteriana, tematizada en un ideal artístico-literario que se realiza en tanto tal, en una región particular de nuestro planeta: América Latina.[1]

En lo real maravilloso, como totalidad holística aprehensiva, se suprime de manera dialéctica la oposición entre lo objetivo y lo subjetivo, para encarnar en síntesis atributos cualificadores de la cosmovisión de Alejo Carpentier: ecumenismo, latinoamericanismo, barroquismo, contextualismo,

* Universidad de la Habana, Cuba.

[1] "Como concepción del mundo latinoamericano, también la teoría de Carpentier —escribe Leonardo Padura— tiene límites inconmensurables, gracias a que su fundamento es la definitiva concientización de las posibilidades artísticas inmanentes en el peculiar devenir de América, donde han venido a fundirse razas, culturas, pueblos, modos de producción, religiones, sistemas políticos, leyes absurdas y feroces dependencias coloniales y neocoloniales, que, en su barroca amalgama, conducen el desarrollo del continente por caminos inesperados e incomprensibles, para cualquier otra región del mundo. Es ver de América sus esencias distintivas y crear la literatura que a ellas corresponde y mejor las expresa." Leonardo Padura, *Lo real maravilloso: creación y realidad,* La Habana, Letras cubanas, 1989, pp. 27-28.

etcétera. Es un todo artístico-literario, con fuerte *elan* [*i.e.*, impulso] filosófico, para mirar el devenir de nuestra América con sentido cósmico y al mismo tiempo apegado a la realidad concreta. Si bien en la terminología carpenteriana de *El reino de este mundo* se observa resonancia del surrealismo y del realismo mágico, no es menos cierto que, además de la crítica explícita a la metodología surrealista por su afán de crear lo maravilloso con artificios, también —como descubre Padura— "no es fortuita [...] la reiterada mención del término realidad, y menos aún el estado límite, la revelación privilegiada, la exaltación del espíritu, de tanto sabor surrealista".[2]

Su cosmovisión unitaria del ser, y su visión de lo real e histórico como proceso, unidas al sentido cultural que media y rige su asunción de la realidad, lo distancian tanto de la estética surrealista como de la concepción del realismo mágico americano.[3] Ello no significa en modo alguno que en su narrativa no se encuentren pasajes que recuerden o coincidan con esta última, pero superada por una visión que soslaya la mística de la percepción de lo maravilloso, donde lo mágico es tal debido a lo insólito y lo cotidiano con que se revela en nuestra América y no por el "milagro y la fe", pues

> es imposible pensar que Alejo Carpentier creyese en licantropías y milagros de santos en el momento de narrar la conversión final de Ti Noel en el Reino de este Mundo y mucho menos la cura de Esteban por "conocimientos" del doctor Ogé, en El Siglo de las Luces. Y es que la sensación de lo maravilloso, o mejor, la capacidad para determinar qué es lo maravilloso, más que de una fe, proviene de un exhaustivo conocimiento de lo insólito y lo lógico, de lo americano y lo universal entrelazados en la realidad de nuestro continente.[4]

Esta tesis resulta aún más verosímil, si tenemos en cuenta los estudios investigativos históricos que realizaba Carpentier antes de escribir una novela, tan detallados y profundos que lo convertían en cronista de la historia que llevaba a sus novelas.

Por otra parte, no siempre la trama contada, narrada y descripta coincide con el autor, quien tampoco siempre habla por sus personajes,

---

[2] *Ibidem*, p. 29.

[3] "La distinción entre estos dos sistemas [realismo mágico y lo real maravilloso] como visiones del mundo que se suceden y se complementan, viene a ofrecer una última certeza: el realismo mágico florece como forma expresiva de los insólitos y maravillosos fenómenos americanos vistos desde una pupila virgen y original, gracias a que América es, ni más ni menos, el lugar del mundo donde lo maravilloso se da en estado bruto, donde 'lo insólito es cotidiano', el rincón del planeta escogido por lo real maravilloso." *Ibidem*, p. 37.

[4] *Ibidem*, p. 33.

pues a veces los hace hablar con sus mitos y sus creencias, sin que ello signifique que formen parte de su visión del problema o la trama. Muchas mediaciones, determinaciones y condicionamientos pone en juego el creador con sus recursos literarios y artísticos, que no se pueden olvidar al analizar un texto o al propio escritor específico. También los conceptos evolucionan, se llenan de contenido, cambian y sufren alteraciones con la evolución misma del autor[5] y la emergencia de nuevos contextos.

> La elaboración de contextos presupone la remisión del mundo novelesco a un universo concreto que se traduce en modo de vida, costumbres, creencias; un universo en el cual la relación entre lo real maravilloso [...] y su asimilación subjetiva está basada en resortes histórico-culturales y ello constituye también parte de la problemática de los personajes.[6]

La dimensión cosmovisiva de lo real maravilloso se nota tanto por la asunción totalizadora de la realidad, como por su aprehensión creadora. La creación en sí misma siempre compendia todo un cosmos de mediaciones varias presentes en el hombre, su vida, sentido y destino, en relación con su entorno y los contextos en que deviene.

La creación artística de Carpentier no comienza con el acto mismo de escribir, sino cuando procede a combinar la "materia prima" seleccionada por su pensamiento y la praxis, en el nivel del sustrato del arte que irriga y fecunda su sensibilidad creadora. En el momento de la revelación de lo real maravilloso, el sujeto y el objeto devienen idénticos. Lo ideal y lo material se convierten recíprocamente a través de la praxis. Por ello, resulta suscitadora la aproximación conceptual de lo real maravilloso, esbozada por Padura:

> entendido, ante todo, como una relación dialéctica e impostergable entre praxis e imaginación poética, entre realidad y creación. De las novelas más que de los textos teóricos de esta primera etapa —superados en trabajos de los años 70— se desprende que lo real maravilloso, en lo esencial, puede ser una concepción del mundo americano dada desde una perspectiva lógica y científica, que busca establecer históricamente las singularidades tipificadoras del ámbito continental.[7]

[5] Resulta interesante el estudio histórico que realiza Leonardo Padura del concepto de lo real maravilloso a través de la obra de Carpentier. En él, sigue una lógica integradora y presenta su evolución y las diferencias específicas que van marcando su decurso. *Ibidem,* pp. 37-71.

[6] R. Rodríguez Coronel, "Alejo Carpentier: Novela y Revolución", en *Revista Universidad de La Habana,* núm. 214, mayo-agosto de 1981, p. 105.

[7] L. Padura, *op. cit.,* p. 37.

Pero se trata de una perspectiva lógica científica coloreada por la sensibilidad del artista, por la visión estética que hace del lenguaje y de la imagen maravillas y prodigios para crear novedades.[8]

La sensibilidad creadora, fundada en la realidad y en la praxis de la vida —tal es el caso de Carpentier— puede lograr la fusión de la realidad objetiva y del mundo interior (subjetivo) del creador. Y la creación misma es eso, un resultado donde lo objetivo se ha subjetivado y lo subjetivo se ha objetivado. Su acto mismo da cuenta que no hay objeto sin sujeto y viceversa en la creación humana.

En relación con la teoría de lo real maravilloso, desarrollada en el prólogo de *El reino de este mundo* por Carpentier y su revelación en las obras posteriores, se han suscitado varias reflexiones, en especial, sobre algunos términos donde se nota la sombra del surrealismo: alteración inesperada de la realidad (el milagro), revelación privilegiada, exaltación del espíritu que conduce a un modo de "estado límite".

Tan cierta es la idea de Padura —en el sentido de que Carpentier asumió con más reiteración y fuerza el término realidad en su obra—, como la tesis de Alexis Márquez, quien defiende la razón de ser de los conceptos influidos por el surrealismo y argumenta que "es preciso tratar estéticamente esa realidad maravillosa",[9] que devela Carpentier con su excelsa sensibilidad y profunda razón.[10]

> La percepción de lo maravilloso se plantea como un problema cuya solución depende de dos factores; uno de ellos reside en la realidad misma, cuyo carácter maravilloso tiene su fundamento en uno cualquiera de varios fenómenos más o menos objetivos [...]. Pero este factor no basta. Hace falta un segundo factor que ya no reside en la realidad externa del hombre, sino en el hombre mismo: todo ello tiene que ser percibido "con particular intensidad en virtud de una exaltación del espíritu que lo conduce a un modo de "estado límite".

[8] "¿En qué consiste, pues la novedad anhelada? Ante todo, en la cosmovisión personalizada, singular de un artista". G. Tovstonízov, "La paradoja del espectador", en *Literaturnaya Gazeta,* 1973, 23 de mayo, p. 8.

[9] Alexis Márquez, "Teoría carpenteriana de lo real maravilloso", en *Revista Casa de las Américas,* núm. 125, 1981, p. 93.

[10] Por supuesto, no creo en modo alguno que Carpentier, consciente o inconscientemente, tratara de imponer un surrealismo latinoamericano. En Francia, el propio autor junto a los creadores del surrealismo, no hizo causa común con ellos; además fue su crítico implacable. Su concepción del hombre en relación con la realidad y el sentido cultural inmanente a su cosmovisión y a su discurso, lo separaba de aquella escuela, pues, según él, "a fuerza de querer suscitar lo maravilloso a todo trance, los taumaturgos se hacen burócratas." Alejo Carpentier, *El reino de este mundo,* La Habana, Pueblo y Educación, 1981, p. 2.

Además, la crítica carpenteriana al surrealismo no se centraba sólo en el método, sino también en su cosmovisión general que, por abstracta, se hizo estéril.

Ahora bien —enfatiza Márquez—, correlativamente con el planteamiento de lo real maravilloso como un problema perceptivo, se da también un segundo planteamiento como un problema expresivo y la comunicación,[11]

es decir, como creación; algo así —difícil de definir— como el hacerse transparente lo buscado con ansiedad y delirio sin límites, a la razón y a la sensibilidad del creador. Es un instante —con toda una historia anterior— de máxima concentración del espíritu (estado límite), donde confluyen muchas mediaciones subjetivas reveladoras.[12] Ya nadie niega en el hombre creador los momentos cumbres de ascensión espiritual que lo conducen a actos de iluminación aprehensivos. Por supuesto, ello no constituye una intuición esencial que capta los entes ideatorios de modo espontáneo. La revelación privilegiada de la realidad por Carpentier se funda en premisas reales.[13] La historia y la cultura "le hablan" y se comunican con él, porque posee una profunda conciencia estética, forjada en el conocimiento, los valores, la praxis y la comunicación. No se funda en *a priori* que no sea una rica cosmovisión humanista, con cauces culturales.

Carpentier no parte del pensamiento y de la sensibilidad "puros", sino de la necesidad, para convertirla en libertad; de aquí dimana su fino cosmos de sensibilidad para captar la unidad en lo diverso, lo diverso en la unidad, lo simple en lo complejo y viceversa. Por supuesto, nadie puede revelar lo real maravilloso si no lo lleva dentro. Y llevarlo dentro también constituye un ejercicio cultural con historia, trabajo, lucha y praxis.

En el creador —y Carpentier es un caso particular— existe un elan estético especial, fundado en una fuerte base cultural, que le permite "ver" más lejos, considerar al hombre en su complejidad, como posibilidad de búsqueda teórica y como imagen de posibilidades varias, al hombre en relación con su mundo y su quehacer práctico. Por ello, lo real maravilloso compendia en síntesis la rica cosmovisión de Carpentier y es, al mismo tiempo, resultado de una cultura con vuelo de altura y concreción

[11] A. Márquez, *op. cit.*, p. 93.

[12] No puede olvidarse que en muchas obras creadoras —musicales, literarias, artísticas, filosóficas—, en su momento cumbre de revelación, los creadores han llegado a estados pasajeros de "locuras".

[13] Por supuesto, premisas en esencia diferentes, respecto de otros pensadores, como Vasconcelos. "Sostengo —escribe el ilustre pensador mexicano— que el conocimiento es la concurrencia de verdades que nos llegan por los sentidos, por la inteligencia, por la revelación, y que por lo mismo hace falta descubrir el método de unión de estos caminos [...]. Postulé, al mismo tiempo, la existencia en nuestra conciencia de un *a priori* especial, el *a priori* estético, que opera según ritmo, melodía y armonía y al cual responde la realidad cuando se expresa según cualidad". José Vasconcelos, *Filosofía estética,* México, Espasa-Calpe, 1994, p. 11.

de una elaboración artística secular que con bellas palabras revela a nuestra América en su ser esencial y en su devenir, para insertarse con voz propia en la universalidad.

Lo real maravilloso representa también un descubrimiento de raigal humanismo centrado en el hombre y los problemas que lo hacen grande.

> Pero la grandeza del hombre [y Carpentier da rienda suelta a la razón utópica que es inmanente a los grandes espíritus] está precisamente en querer mejorar lo que es. En imponerse tareas. En el Reino de los Cielos no hay grandeza que conquistar, puesto que allá todo es jerarquía establecida, incógnita despejada, existir sin término, imposibilidad de sacrificios, reposo y deleite. Por ello agobiado de penas y tareas, hermoso dentro de su miseria, capaz de amar en medio de las plagas, el hombre sólo puede hallar su grandeza, su máxima medida, en el Reino de este Mundo.[14]

En el creador humanista, comprometido con el destino del hombre y el drama humano, el pesimismo y el escepticismo no encuentran asidero. Es un creador que no hace de su creación un fin en sí mismo, sino un medio, para que emerja con fuerza la espiritualidad del hombre "natural" de nuestra América, y la literatura y el arte se coloquen en función de ello. Devenida ideal estético encauzador de humanidad, su rica cosmovisión concreta en su descubrimiento de lo real maravilloso, una cultura de resistencia y de lucha; aunque para algunos parezca paradójico, vehicula un mensaje político de sorprendente valía para ayer, hoy y mañana. *La consagración de la primavera* da cuenta de eso. Introduce su noveno capítulo con una frase vital y paradigmática del *Segundo Fausto,* de Goethe: "Solo merece la libertad y la vida aquel que cada día debe conquistarlas".[15]

### Utopía y realidad de una obra creadora

La presencia de la utopía y la realidad es consustancial a toda obra creadora; la razón utópico-realista, un atributo cualificador de todo creador con vuelo de altura. Carpentier representa un caso de mente privilegiada. Su pensamiento profundo, escrutador de esencias, fundado en la realidad histórico-cultural, marcha junto al hombre sensible que busca sentido y razón de ser[16] a toda obra humana. Razón de ser para proyec-

[14] A. Carpentier, *op. cit.*, pp. 176-177.

[15] A. Carpentier, *La consagración de la primavera,* La Habana, Letras cubanas, 1979, p. 459.

[16] "El ser —escribe Umberto Eco— no es un problema de sentido común (es decir, el sentido común no se plantea como problema) porque es la condición misma

tar y trascender; no para quedarse en ella como simple espectador. Su miraje sensible —siempre cogitativo— busca sentido para acercarse al ser mediato o transitar y realizar el deber-ser. Por ello afirma:

> Los hombres pueden flaquear, pero las ideas siguen su camino y encuentran al fin su aplicación [...]. Me apasiono por los temas históricos [...]: porque para mí no existe la modernidad en el sentido que se le otorga; el hombre es a veces el mismo en diferentes edades y situarlo en su pasado puede ser también situarlo en su presente [...]. Amo los grandes temas, los grandes movimientos colectivos. Ellos dan la más alta riqueza a los personajes y a la trama.[17]

Carpentier es un hombre de ideas grandes y su intelección y su praxis se dirigen a lo magno y absoluto. Como en Martí —y Carpentier lo toma de referente en múltiples ocasiones—, el hombre es posibilidad infinita de excelencia y creación, un rico cosmos pleno de espiritualidad, capaz de descubrir grandeza, porque la lleva dentro. Su rica cosmovisión concibe la historia como hazaña de la libertad, y al hombre como su protagonista, el cual movido por grandes ideas y sentimientos construye la cultura y se realiza en ella. En Carpentier se halla un mundo inagotable, que concreta y despliega en su obra artístico-literaria, una obra con constante presencia del hombre en relación con el mundo. Cada creación del gran escritor cubano realiza un proyecto humano o le abre vías de acceso. Y cada proyecto, un modo particular de realizar la utopía sin agotarla. Su método y su estilo, plenos de raíz identitaria latinoamericana se fundamentan en el hombre y son, al mismo tiempo, cauce desbordante de ansias de ecumenismo, vocación cósmica y sentido cultural. Y su discurso, un incesante "viaje a la semilla", como "búsqueda de la madre o búsqueda del elemento primigenio en la matriz intelectual o telúrica".[18] Pero una búsqueda que no termina con el hallazgo. Lo encontrado es base generatriz de nuevas aprehensiones, discernimientos, proyectos y nuevas búsquedas de trascendencia humana, porque para Carpentier lo humano es trascendente por esencia; su huella endeleble lo marca todo para vivificar el presente y proyectar el futuro, lo por venir. Por ello, tal y como señala Alexis Márquez,

> hay un aspecto [...] que cada día adquiere mayor importancia y significación, como es el sentido premonitorio que está presente con harta frecuencia en

del sentido común [...]. El ser es el horizonte [...]. Hay siempre algo, desde el momento, que hay alguien capaz de preguntarse por qué hay ser en lugar de nada". Umberto Eco, *Kant y el ornitorrinco,* Milán, Lumen, 1997, p. 26.

[17] César Leantes, "Confesiones sencillas de un escritor barroco", en *Cuba,* La Habana, 1976, p. 69.

[18] A. Carpentier, *El reino de este mundo*, p. 26.

> sus escritos. Releyendo sus trabajos periodísticos de hace veinte o treinta años, se sorprende uno al descubrir la aguda intuición que lo llevó a señalar hechos futuros que hoy son realidad plena y tangible. Lo mismo ocurre en sus novelas y cuentos.[19]

Su sentido premonitorio fundado en todo un quehacer prático-espiritual, capaz de vehicular pensamiento y sensibilidad mediante grandes ideas e imágenes, da cuenta no sólo de la razón utópica realista que la encauza, sino, además, de una excelsa capacidad anticipatoria, que algunos llaman "reflejo anticipado".[20] Tal reflejo anticipado o la capacidad anticipatoria es inmanente a la creación artístico-literaria de Carpentier, como le es propio también a Martí y a los grandes creadores. Y no es, en modo alguno, una intuición ideatoria "pura", incondicionada y *a priori*, sino un ejercicio creador que traduce la necesidad, los intereses y los fines humanos —mediados por la praxis—, en resultados culturales para el beneficio del hombre y de la sociedad latinoamericana, los cuales nucleados en su filosofía humanista con cauces literarios de expresión captan la existencia humana como proceso complejo; al hombre con sus fuerzas y debilidades, con sus fisuras psíquicas y sus ansias de afirmación. Consideran al hombre en el drama humano y a sus deseos de ser para trascender, pero no al hombre aislado, sino en sus circunstancias y contextos que le imponen la historia y la sociedad en que se desenvuelve.

Al mismo tiempo, el creador humanista, sin "colorear" la realidad de la vida, sus determinaciones y condicionamientos histórico-culturales, no impone a ultranza la sinrazón del vivir y la resistencia y la lucha. No dispone ni impone reacciones o comportamientos deterministas trillados. Todo lo contrario: propone alternativas de salida a los sujetos. Crea espacios

---

[19] A. Márquez, "Homenaje a Alejo Carpentier", en A. Carpentier. *Razón de ser*, La Habana, Unión, 1984, p. 13. Márquez destaca el sentido premonitorio carpenteriano y añade: "La Revolución cubana ha sido para él [...] la superación definitiva del Mito de Sísifo. Porque al incorporarse de lleno en sus tareas, por primera vez, ha sentido que el duro batallar de cada día no es el recomienzo de la labor frustrada del día anterior, sino un avanzar sin pausa, un progresar constante hacia metas que cada día van adquiriendo palpitante realidad. De modo que el hoy de Carpentier, militante de la Revolución y copartícipe en la construcción de un nuevo destino para su pueblo, estaba ya latente en las páginas de *Los pasos perdidos*".

[20] "Hay en el relato 'Semejante a la noche' un pasaje en que este sentido de lo premonitorio alcanza un impresionante grado de lucidez. En una clara alusión al fin de la Segunda Guerra Mundial y a la liquidación del nazismo, dice: 'ahora acabaríamos para siempre con la Nueva Orden Teutónica, y encontraríamos, victoriosos, en el tan esperado futuro del hombre reconciliado'. ¿Es, acaso, aventurado pensar que en tales palabras, escritas en 1946, mucho antes del triunfo de la Revolución cubana, fueron entonces el presentimiento de lo que hoy la humanidad ha comenzado a vivir como realidad objetiva?" *Ibidem*, pp. 13-14.

comunicativos que posibiliten la elección, es decir, la libertad que cada cual debe encontrar con sus propios esfuerzos para ser y encontrarse. Cree en el hombre y sabe que se impone tareas para mejorar, sin olvidar que no siempre alcanza lo que quiere, pero debe luchar por lograrlo,[21] porque la lucha misma acompaña al destino del hombre y a su sentido de la vida. Lo que el hombre no puede olvidar es el horizonte que tiene ante sí, es decir, la utopía que todo lo mueve y los proyectos que dan acceso a ella.

Para Carpentier, el hombre mismo constituye un proyecto en pos de la libertad, con necesidades que debe asumir en la praxis para realizar su ser esencial. Si, en efecto, es hijo de su época, de su tiempo histórico, de su espacio geográfico, esto no significa que fatalmente el destino predestine su existencia. Su subjetividad, hacedora de proyectos, si bien no es una "varita mágica" salvadora, puede abrirle caminos, pero "caminos que se hacen al andar". Se requiere de la acción asumida con pasión, fuerza y dolor para vencer obstáculos y abrirse al porvenir.

La obra de Carpentier es universal por su esencia y propósitos; realiza su universalidad en nuestras tierras de América. Por la conjunción de un raigal espíritu identitario latinoamericano y su siempre vocación ecuménica, en sus obras nuestra América se inserta a la universalidad con *status* propio.[22] Su gran utopía, la realización de nuestra América, continúa toda una tradición con sólidas bases en el pensamiento y la obra de Bolívar, Martí y otros fundadores. Revelar el ser esencial de América Latina, las potencialidades creadoras de nuestros hombres y pueblos devino propósito primario: su rica y vasta obra literaria, su determinación concreta. Como Martí, su producción literaria penetró con creces en la realidad latinoamericana e hizo mucho y dijo más para la contemporaneidad.

[21] "¿Puede el hombre moderno, sabedor de que es posible hacerlo, sustraerse a las peripecias de su época —interroga Carpentier, a partir de una idea de los pasos perdidos—? Mi personaje, el que habla en primera persona, lo logra. Pero su época lo alcanza —en este caso, a través de la música— como la muerte, cierta tarde alcanzó al jardinero de Ispahán, del apólogo famoso. Todo hombre debe vivir su época, padecer su época, gozar su época —si gozos le ofrece— tratando de mejorar lo que es. Lo demás es literatura que responde al anhelo de evasión que —desde Rimbaud— sintieron muchos escritores, hasta muy entrados los años actuales". E. Vázquez, "Habla para Granma, Alejo Carpentier", en *Granma,* La Habana, núm. 73, p. 5, marzo 27 de 1969.

[22] "No es necesario ser guiado por un excesivo amor a nuestra América, para reconocer que en las pinturas que adornan el templo de Bonampak, en Yucatán, se nos presentan figuras humanas en escorzos de una audacia desconocida por la pintura europea de la misma época —escorzos que se aparean con muchos años de anterioridad, con el de un Cristo de Mantegna, por ejemplo—. Y eso no es todo: sólo ahora estamos empezando a percibir el singular y profundo trasfondo filosófico de las grandes cosmogonías y mitos originales de América". A. Carpentier, *Razón de ser,* pp. 21-22.

Consciente de los retos y acechanzas internos y externos, aboga por la unidad de nuestra América:

> Nuestros destinos están ligados ante los mismos enemigos [...], ante iguales contingencias. Víctimas podemos ser de un mismo adversario. De ahí que la historia de nuestra América haya de ser estudiada como una gran unidad, como la de un conjunto de células inseparables unas de otras, para acabar de entender realmente lo que somos, y qué papel es el que habremos de desempeñar en la realidad que nos circunda y da un sentido a nuestros destinos. Decía José Martí en 1893, dos años antes de su muerte: "Ni el libro europeo, ni el libro yanqui, nos darán la clave del enigma hispanoamericano", añadiendo más adelante: "Es preciso ser a la vez el hombre de su época y el de su pueblo, pero hay que ser ante todo el hombre de su pueblo". Y para entender ese pueblo —esos pueblos— es preciso conocer su historia a fondo, añadiría yo.[23]

Tal es el valor de una utopía cuando se vuelve terrenal y dialoga con la realidad. Impulsado por la utopía de nuestra América, Carpentier pone manos a la obra; asume nuestra América con visión holística; estudia profundamente sus raíces, su historia, su cultura. Cada obra suya, con los recursos literarios iluminadores que posibilita su oficio como creador, revela aristas inagotables de aprehensiones del ser latinoamericano y, al mismo tiempo, busca y crea conciencia identitaria, de pertenencia. "Y lo real maravilloso es, además esencia histórica, orígenes, literatura comprometida, rostro y alma de América."[24]

En la gran utopía de nuestro Premio Cervantes, lo real maravilloso —como síntesis cosmovisiva, como asunción estética de la realidad o método creativo—es, al mismo tiempo, un proyecto que accede a la utopía sin culminarla. Lo mismo que junto a él, y otorgándole concreción, operan, entre otros, tres invariantes que asoman sin cesar en el discurso: el tiempo, el hombre y la revolución, avalados por el *elan* [*i.e.*, impulso] barroco "que emana de nuestra realidad y se magnifica en su estilo literario".[25] En fin, una totalidad cosmovisiva capaz de hacer transparente a la razón y a la sensibilidad la América nuestra en todas sus concreciones, en la unidad de lo diverso y en su permanente ímpetu de ser y trascender con personalidad propia en el concierto de las naciones.

---

[23] *Ibidem*, p. 27.

[24] L. Padura, *op. cit.*, pp. 70-71. Y agrega el especialista carpenteriano: "mientras tanto lo maravilloso sigue ahí, lo insólito continúa siendo cotidiano en esta singular América nuestra, que entendemos mejor después de leer a Carpentier [...]. Lo importante, ahora, es que la clase magistral del narrador cubano no termine con sus libros. Hay que aprender su magnífica lección y como él, escribir la literatura que corresponde a nuestras esencias". *Ibidem*, p. 71.

[25] *Ibidem*, p. 150.

Utopía y realidad tematizan un diálogo perenne en la cosmovisión y en la praxis de Alejo Carpentier. Ello no es casual; nos encontramos en presencia de un creador sensible que hizo de su oficio y su misión una totalidad inseparable. Su oficio, como escritor proteico, lo vuelve todo un artista de la palabra y la imaginación creadora, que posee una voluntad de estilo, con recursos literarios múltiples para recrear la realidad en relación con el hombre con inusitada originalidad y elevado espíritu cogitativo. Su misión: un individuo consagrado al trabajo, alumbrado por una filosofía humanista que hizo del hombre y su ascensión objeto primario de su vida.

Resulta difícil encontrar a un hombre creador que convierta el oficio y la misión en "dos caras de una misma moneda" y no desarrolle en su máxima expresión la razón utópica.

Como Martí, Marinello y tantos otros fundadores, Carpentier es por naturaleza y vocación, utópico. Su raigal humanismo le abre infinitos horizontes. No hay consagración humana al margen de la utopía, como no hay utopía al margen de la consagración humana. Hombres de tal naturaleza creen en el valor de las ideas en su quehacer teórico-práctico, se guían por ellas y las construyen de nuevo, si las circunstancias lo exigen.

Carpentier fue un eterno cazador de utopía, porque creyó en el perfeccionamiento humano y en la posibilidad real de la reconciliación del hombre consigo mismo en la cultura. Por ello, hizo de su gran literatura, cauce expresivo de pensamiento alado, con luz de estrellas. En él, filosofía y literatura se complementan recíprocamente, para imprimir al discurso una vocación cósmica y sentido cultural: todo un cosmos en búsqueda del hombre y de su creciente humanidad para realizar la grande utopía de nuestra América.

# FILOSOFÍA Y LITERATURA EN JOSÉ MARTÍ

C. Elena Rivas Toll*

Adentrarse en la riqueza filosófica de la obra literaria de José Martí exige encontrar en sus presupuestos artístico-literarios un discurso filosófico de carácter humanista e histórico-cultural de donde emerge una cosmovisión que no puede reducirse a sus contenidos ontológico, epistemológico o antropológico. Una empresa de esta índole, que revele la dimensión y alcance filosófico de la literatura martiana, debe concebir el saber filosófico con nuevas perspectivas, en correspondencia con los cambios que han ocurrido en el campo de las investigaciones sobre la naturaleza de ese propio saber, la ciencia y el pensamiento teórico en general. Pensar la filosofía, la literatura y la producción espiritual en general, con sentido complejo, plantea nuevos horizontes intelectivos e interpretativos de la realidad en relación con el hombre que no pueden soslayarse si se quiere aprehenderla en sus mediaciones plurales.

Es necesario superar las concepciones "clásicas" y tradicionalistas —en cuanto a objeto, función y estructura de la filosofía—, que sólo reconocen su existencia en tratados teóricos en torno del ser y sus atributos universales, elaborados por filósofos profesionales, y soslayan la especificidad del conocimiento filosófico a la luz de los nuevos tiempos y los cauces recorridos y por recorrer. En tanto concepción del mundo, la filosofía se revela como síntesis de conocimiento, valor, praxis y comunicación de los hombres, en relación con la naturaleza y la sociedad.

* Facultad de Ciencias Médicas de Holguín, Universidad de Holguín, Cuba.

No es posible continuar asumiendo la filosofía sólo como sistema teóricamente elaborado ni reducirla a un discurso unívoco encauzado sólo por conceptos lógicos y categorías de máxima abstracción. Ella es eso y mucho más, puesto que también incorpora, como medios expresivos de aprehensión de la realidad, imágenes, metáforas y símbolos. Si a las más antiguas obras literarias clásicas y poemas épicos de la civilización humana son inherentes presupuestos cosmovisivos,[1] por qué no variar entonces la forma de considerar la filosofía y aceptarla como concepción generalizadora del mundo que se nos revela, empleando las más disímiles formas aprehensivas de que dispone el hombre, las cuales abarcan desde conceptos sistematizados, hasta imágenes plenas de signos y metáforas. Sólo se exige —y la praxis lo corrobora— que por medio de estas diversas formas se refleje y construya el ser esencial del hombre, con sus necesidades, intereses y fines en relación con la naturaleza y la sociedad.

Partiendo de este criterio, concebimos la filosofía martiana, porque en su vasta obra existe una filosofía de la cultura de extraordinaria riqueza, de raíz latinoamericana y con vocación ecuménica que deviene autoconciencia de su época y base para explicar el presente y preludiar el futuro. Una producción de enorme riqueza que convierte al Maestro en guía espiritual de la humanidad.

Sus obras literarias constituyen creaciones filosóficas y políticas profundas. En ellas, se hallan los eternos problemas del ser y el pensar del hombre, pero expuestos mediante conceptos, imágenes y metáforas, con el estilo discursivo propio de un maestro del pensamiento y la acción, siempre en relación con el mundo y el cosmos humano en sus múltiples mediaciones.[2]

Sin embargo, tal enfoque entraña demostrar con argumentos teóricos sólidos, en qué sentido se está en presencia, por medio de la literatura, de una filosofía que abre las puertas no a una corriente filosófica más, sino a un nuevo modelo o forma de filosofar que confirma la necesidad de considerar desde otro punto de vista la naturaleza del saber filosófico.

[1] Basta recordar cuánto de saber filosófico y cosmovisivo contienen *La Ilíada* de Homero, los poemas *Mahabarata* y *Ramayana* o *De la naturaleza de las cosas,* de Tito Lucrecio Caro.

[2] Resultan muy interesantes las reflexiones de Rigoberto Pupo sobre el tema. Para el filósofo cubano, ya no es posible creer en una filosofía pura al margen del mundo del hombre. La literatura grande, con vuelo de altura, es filosófica por antonomasia, porque entre la filosofía, la literatura y el arte existen coincidencias en el modo de enfocar el mundo en relación con el hombre; por ello, para Pupo, el arte grande reviste siempre un carácter filosófico y expresa ideas filosóficas directamente en el texto, o bien, de modo indirecto. *Vid.* Rigoberto Pupo, *Filosofía y Literatura en Carpentier,* León, Guanajuato, Más Libros, 2004, p. 107.

Con ello no se pretende convertir en filosofía toda obra literaria de un pensador. Se trata de un pensamiento complejo que debe comprenderse como sistema concreto y en su contexto real. Un escritor que trascendió una época y preludió otra; partió de las necesidades y exigencias que le impuso su época para acceder a relaciones ontológicas, epistemológicas, políticas, literarias y desarrollar una concepción filosófica *sui generis,* que dista mucho de los sistemas tradicionalistas, los cuales divorciaban teoría y práctica, arte e ideología, filosofía y literatura. En Martí, ocurre lo contrario; su credo filosófico y literario nace de la praxis sociohistórica y se revela la presencia de la filosofía por medio del análisis del discurso aprehensivo que efectúa de la realidad mediante sus obras, ensayos y discursos. Ellas ofrecen como resultado una creación artístico-filosófica, cargada de humanismo que sigue un cauce cultural en pos de la trascendencia y la universalidad a través de la prosa y el verso.

En lo que sigue, con la incursión en algunas de sus obras de contenido político, se demuestra cómo se imbrican filosofía y literatura, hecho que lo consagra como un escritor con una vasta creación plena de mediaciones culturales, políticas y filosóficas.

Todavía casi un adolescente, escribe su primer ensayo teatral o drama patriótico-simbólico, "Abdala" (1869). En él muestra su rebeldía y la misión que le deparaba el destino: luchar por la independencia de su pueblo. Las metáforas que emanan de modo profético —como el identificar a Nuvia con su patria oprimida, a Espirta con su madre y a Abdala con él— muestran desde ese instante la formación de su concepción del mundo. El fin heroico que otorga al héroe es el mismo que años más tarde le depararía el destino.

¡Nuvia venció! Muero feliz: la muerte
Poco me importa, pues logré salvarla...
¡Oh, qué dulce es morir cuando se muere
Luchando audaz por defender la patria![3]

La experiencia desgarradora que vivió en la cárcel con sólo dieciséis años de edad quedó reflejada en *El presidio político en Cuba* (1871). Esta obra de cargado humanismo evidencia los argumentos para determinar su proyección filosófica, político-ideológica y axiológica. Sus páginas no sólo denuncian los crímenes y atrocidades de España en el presidio, sino que Martí asume su posición como escritor y como político. Por desgarradoras y por trascender el marco de su ideario cosmovisivo, se destacan estas notas:

[3] José Martí Abdala, en *Obras completas,* t. 18, La Habana, Ciencias Sociales, 1975, p. 24.

> Dolor infinito debía ser el único nombre de estas páginas. Dolor infinito, porque el dolor del presidio es el más rudo, el más devastador de los dolores, el que mata la inteligencia, y seca el alma, y deja huellas que no se borrarán jamás. [...] Ni os odiaré, ni os maldeciré. [...] hacéis mal en condenar tan absolutamente a un pueblo que quiere ser libre [...]. Yo no os pido para mi patria concesiones que no podéis darle [...]. Pero yo os pido en nombre de ese honor de la Patria que invocáis, que reparéis algunos de vuestros más lamentables errores, [...] yo os pido que seáis humanos, que seáis justos, que no seáis criminales.[4]

En *La república española ante la revolución cubana* (1873), se perciben de forma explícita el espíritu y la firme convicción de libertar a su patria, heredados de sus maestros. En la medida en que reconoce la proclamación de la república, hace un llamado a mantener su honra y a considerar que igual derecho tiene Cuba de proclamar la suya, porque

> si Cuba proclama su independencia por el mismo derecho que se proclama la República, ¿cómo ha de negar la República a Cuba su derecho de ser libre, que es el mismo que ella usó para serlo? ¿Cómo ha de negarse a sí misma la República? ¿Cómo ha de disponer de la suerte de un pueblo imponiéndole una vida en la que no entra su completa y libre y evidentísima voluntad?[5]

Si se profundiza su discurso pronunciado en el Steck Hall de Nueva York sobre "La situación actual de Cuba y la actitud presente y probable de la política española" (1880), se encuentran las claves de su quehacer político-filosófico. En él desmiente las falsas promesas de España para con la isla cubana y traza la estrategia a seguir en el plano político. Tal obra puede considerarse como plataforma política de lucha por la independencia.

Enuncia la necesidad de realizar una revolución con fuertes presupuestos teórico-cosmovisivos; por ello, afirma que "esta no es sólo la revolución de la cólera. Es la revolución de la reflexión".[6] Continuando con el paradigma de los ilustrados cubanos, se debe "pensar" la Revolución. Y este pensar no se sitúa sólo como antesala de una serie de actos racionales, sino que también posee —o debe poseer— un contenido programático adecuado para guiarnos por el recto camino de la acción; evidencia la necesidad de pertrechar a todos los revolucionarios cubanos de un ideario político-ideológico para preparar lo que llamaría "la guerra necesaria", humana y justa.

[4] J. Martí, *El presidio político en Cuba,* en *ibidem,* t. 1, pp. 45, 49-50.

[5] J. Martí, *La república española ante la revolución cubana,* en *ibidem,* p. 92.

[6] J. Martí, *Lectura en la reunión de emigrados cubanos, en Steck Hall, Nueva York, 24 de enero de 1880,* en *ibidem,* t. 4, p. 192.

Su sentencia plena de significados, signos y símbolos que vincula pensamiento literario con su acción política constituye un presupuesto filosófico con fuerte carga subjetiva, espiritual, y colmado de metáforas e imágenes literarias: "Antes de cejar en el empeño de hacer libre y próspera a la patria, se unirá el mar del Sur al mar del Norte, y nacerá una serpiente de un huevo de águila".[7] Lo anterior muestra su maduración como escritor y literato, así como una nueva actitud filosófica con matices muy propios en la manera de pensar y hacer del Maestro.

El *Ismaelillo* (1882), emotivo cuaderno de versos dedicado a su hijo y joya de la literatura latinoamericana, es de inapreciable valor para conocer la subjetividad martiana, su escala de valores, la confianza que el hombre le despierta, su fe en la búsqueda del perfeccionamiento humano, el sacrificio que le impone su patria al estar separado de su hijo. En sus poemas, quien busca encuentra auténticas lecciones de amor paterno, y también de propuestas axiológicas. En la dedicatoria escribe: "Hijo: Espantado de todo, me refugio en ti. Tengo fe en el mejoramiento humano, en la vida futura, y en ti".[8] De su obra en versos, emana una filosofía de extraordinaria riqueza, concretada en su quehacer artístico-literario. ¡Cuánto de valor encierra este poema!:

Los persas tienen
Un rey sombrío;
Los Hunos foscos
Un rey altivo;
Un rey ameno
Tienen los íberos;
Rey tiene el hombre,
Rey amarillo:
¡Con su dominio!
Mas yo vasallo
De otro rey vivo,
Un rey desnudo,
Blanco y rollizo:¡Mal van los hombres!
Su cetro ¡un beso!
Mi premio ¡un mimo!
..................................
Mas si amar piensas
El rey amarillo
Rey de los hombres,
¡Muere conmigo!
¿Vivir impuro?
¡No vivas, hijo![9]

[7] *Ibidem*, p. 211.
[8] J. Martí, *Ismaelillo*, en *ibidem*, t. 16, p. 17.
[9] *Ibidem*, pp. 33-34.

Toda su obra literaria rinde culto a la temática axiológica. Valores como la libertad, el decoro, la honradez y la dignidad emergen en *La edad de oro* (1889). La dignidad es concebida como un gran valor o virtud de virtudes, que se identifica con el decoro y la honra. Desde la óptica martiana, la dignidad constituye la mayor grandeza humana, el peldaño superior de la espiritualidad y del carácter de un hombre y de un pueblo. Martí reflexiona acerca de la existencia de seres humanos peores que los animales, capaces de aceptar una vida sin dignidad ni decoro. Trasmite a los niños el mensaje de que, desde los comienzos de su pensamiento, deben preocuparse por todo lo que transcurre a su alrededor y padecer por los que viven sin honradez, libertad y decoro, porque

> cuando hay muchos hombres sin decoro, hay siempre otros que tienen en sí el decoro de muchos hombres. [...] Se les deben perdonar sus errores, porque el bien que hicieron fue más que sus faltas. Los hombres no pueden ser más perfectos que el sol. El sol quema con la misma luz con que calienta. El sol tiene manchas. Los desagradecidos no hablan más que de las manchas. Los agradecidos hablan de la luz.[10]

Concibe la perfectibilidad del ser humano, aunque no su extrema perfección, porque ésta es inalcanzable. Supera con ello a Emerson, pues el filósofo norteamericano parte de la naturaleza para aceptar, por medio de la perfección de ésta, la posibilidad de mejorar al hombre. Martí parte del propio hombre y de sus fuerzas, para confiar en él y demostrar que es factible ser cada vez mejores seres humanos dotados de grandes virtudes. Dentro de su *corpus* axiológico, los valores éticos rectoran, gracias a la sustantividad y realce que le atribuye, y ello se funda en el hecho de que lo más importante para Martí consiste en revelar la ley de la ascensión humana, de la perfectibilidad del hombre.

Esta obra de la literatura universal, dirigida en particular a los niños de América, propone un acercamiento a la filosofía de los valores del Maestro e incita a la reflexión sobre el futuro del hombre y la sociedad. De sus hermosas páginas emergen útiles conocimientos, enseñanzas y valores que contribuyen a la instrucción ordenada y útil de los niños, jóvenes y adultos; estimula el pensamiento y despierta sentimientos humanos sinceros; inaugura un futuro en el que la razón, los nobles sentimientos y el conocimiento contribuyen a crear un hombre y una sociedad con valores más dignos del ser humano.

De igual modo, Martí lega una comprensión muy abarcadora sobre la libertad universal de pensamiento: "Así queremos que los niños de América sean hombres que digan lo que piensan, y lo digan bien: hombres

[10] J. Martí, *La edad de oro,* en *ibidem,* t. 18, p. 305.

elocuentes y sinceros".[11] Sobre ese valor tan sagrado en *Los tres héroes* sentenció:

> Libertad es el derecho que todo hombre tiene a ser honrado, y a pensar y hablar sin hipocresía [...]. Un hombre que oculta lo que piensa, o no se atreve a decir lo que piensa, no es un hombre honrado. Un hombre que obedece a un mal gobierno, sin trabajar para que el gobierno sea bueno, no es un hombre honrado. Un hombre que se conforma con obedecer a leyes injustas, y permite que pisen el país en que nació los hombres que se lo maltratan, no es un hombre honrado.[12]

Otro tanto sucede con sus *Versos sencillos* (1891). En ellos se encuentran creaciones filosóficas profundas; imágenes y palabras son expuestas con la belleza artístico-literaria propia de un maestro del pensamiento y de un discurso que siempre tiende a lo grande y absoluto, para trascender en bien del hombre, la sociedad, y echar su suerte con los pobres de la tierra, tal como Martí escribió. Allí se refleja el momento en que vive:

> Mis amigos saben como me salieron estos versos del corazón. Fue aquel invierno de angustia, en que por ignorancia, o por fe fanática, o por miedo, o por cortesía, se reunieron en Washington, bajo el águila temible, los pueblos hispanoamericanos. [...] Y la agonía en que viví, hasta que pude confirmar la cautela y el brío de nuestros pueblos; y el horror y vergüenza en que me tuvo el temor legítimo de que pudiéramos los cubanos, con manos parricidas, ayudar el plan insensato de apartar a Cuba, para bien único de un nuevo amo disimulado, de la patria que la reclama y en ella se completa, de la patria hispanoamericana —que quitaron las fuerzas mermadas por dolores injustos—. Me echó el médico al monte: corrían arroyos, y se cerraban las nubes: escribí versos.[13]

Dos de sus poemas ilustran lo planteado en el párrafo anterior y confirman la tesis de José Gaos de que la historia de las ideas no puede separarse de la de las letras en ningún país, pero mucho menos en América Latina. En ella no existe una filosofía al margen de la literatura, porque ambos se funden. En el poema número XXX, denuncia con insuperables metáforas el fenómeno cruel e inhumano de la esclavitud:

> El rayo surca, sangriento,
> El lóbrego nubarrón:
> Echa el barco, ciento a ciento,
> Los negros por el portón.

[11] *Ibidem*, p. 303.
[12] *Ibidem*, p. 304.
[13] J. Martí, *Versos sencillos*, en *ibidem*, t. 16, p. 61.

El viento, fiero, quebraba
Los almácigos copudos;
Andaba la hilera, andaba,
De los esclavos desnudos.
El temporal sacudía
Los barracones henchidos:
Una madre con su cría
Pasaba, dando alaridos.
Rojo, como en el desierto,
Salió el sol al horizonte:
Y alumbró a un esclavo muerto,
Colgado a un ceibo del monte.
Un niño lo vio: tembló
De pasión por los que gimen:
¡Lavar con su vida el crimen![14]

En el número III, expresa su compromiso con los más humildes:

Con los pobres de la tierra
Quiero yo mi suerte echar:
El arroyo de la sierra
Me complace más que el mar.[15]

Estos versos confirman que no es posible admitir la existencia de una filosofía al margen de la creación literaria. Martí rompe los esquemas y tradiciones. La filosofía también constituye búsqueda de metáforas insertas en el mundo real del hombre, por lo cual la poesía, al ser metáfora y expresar con signos y palabras nuestra realidad, hace también filosofía. Sus *Versos sencillos* constituyen una creación filosófica no menos significativa que cualquiera de sus obras literarias; en ellos se expresan los eternos problemas del pensar y el ser del hombre, con insuperable calidad artística.

Por su parte, el ensayo "Nuestra américa" (1891) muestra la plena madurez de su concepción literaria, política y filosófica del mundo; constituye una síntesis de revelación del ser esencial y un programa-manifiesto de perspectivas de desarrollo en nuestra América.[16] Su paradigma filo-

[14] *Ibidem*, pp. 106-107.

[15] *Ibidem*, p. 67.

[16] En esta obra, como reflexiona Pupo, la filosofía del gran escritor asoma con fuerza; revela lo real a través de metáforas que se aprehenden de la realidad, como proceso objetivo-subjetivo que ocurre en el hombre en relación con el mundo. "Nuestra América" da cuenta de un escritor que ha llegado a la cúspide de la creación; él va más allá de la literatura, por su plan filosófico-cosmovisivo y por dar cuenta de un hombre de pensamiento y acción que utilizó su talento literario para revelar el ser esencial de nuestro continente. *Vid.* R. Pupo, *Filosofía y literatura en Carpentier*, León, Guanajuato, Más Libros, 2004, p. 107.

sófico se mueve ante dos alternativas: "ser o no ser", y prioriza el primero como autoconciencia de nuestros pueblos y vocación de universalidad. Hay en Martí toda una filosofía cultural en pos de la identidad continental, una defensa de lo auténticamente latino, búsqueda de lo propio mediante un pensamiento *sui generis* de alto alcance teórico; una filosofía desde nuestras propias raíces de ser latinoamericano.

La obra martiana se convierte en plataforma programática y guía de su pensamiento y acción revolucionaria. Constituye una síntesis político-cultural identitaria, todo un manifiesto identitario que parte de las raíces con vocación ecuménica; critica al "aldeano vanidoso" por no ver más allá y creer que el mundo entero es su aldea y aceptar como bueno el orden universal debido a su ceguera cosmovisiva. El llamado a despertar, a conocerse y unirse —que Martí hace a los pueblos de América para evitar que el gigante de las siete leguas les ponga la bota encima— mantiene en nuestros días no sólo su actualidad, sino también su vigencia política, económica y cultural. El maestro evoca el valor y el significado de sentirse latino, y que es imperdonable quien, nacido en estas tierras, reniegue de ellas. Alerta a los gobernantes a cómo ejercer su poder y les recuerda que el gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país.

Precisa que el buen gobernante en esta parte del mundo no es el que conoce cómo gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe qué elementos políticos y sociales conforman su país; a partir de ello, crea los instrumentos idóneos para poder dirigirlo con métodos e instituciones nacidas de él, que respondan a sus intereses para propiciar el real equilibrio entre todos los elementos naturales del país, pues Martí considera que los estadistas surgen naturales del estudio directo de la naturaleza.

Por ello, sostiene que "el gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser el del país. La forma del gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país".[17] Se percata de que las repúblicas se convierten en estados tiránicos cuando ignoran las especificidades de cada pueblo para establecer la forma de gobierno más adecuada a sus necesidades e intereses. Resaltó las cualidades de un gobernante: "Gobernante, en un pueblo nuevo, quiere decir creador",[18] porque "conocer el país, y gobernarlo conforme al conocimiento, es el único modo de liberarlo de tiranías".[19] Para superar tal estado de cosas, convocó a los gobernantes a ser creativos, a acomodar las formas de gobierno según las demandas del país, a no imponer o importar ideas y concepciones

[17] J. Martí, *Nuestra América. El Partido Liberal, México, 30 de enero de 1891*, en *op. cit.*, p. 17.

[18] *Ibidem*, p. 17.

[19] *Idem*.

absolutas —pues éstas yerran—, sino a aceptar las relativas, y a comprender que la libertad, para ser cierta y viable, debe ser plena para todos los ciudadanos: "si la república no abre los brazos a todos y adelanta con todos, muere".[20]

Aunque ya lo había hecho antes, mantiene todavía la preocupación, sobre el otro peligro que considera asecha a nuestra América, y que tiene su origen en las diferencias e intereses entre los dos continentes. Avizora que se aproxima la hora en que se le acerque, demandando relaciones íntimas, un pueblo emprendedor y pujante que la desconoce y desdeña y por lo que es deber de nuestra América enseñarse como es, porque: "El desdén del vecino formidable, que no la conoce, es el peligro mayor de nuestra América; y urge, porque el día de la visita está próximo, que el vecino la conozca pronto, para que no la desdeñe. Por ignorancia llegaría, tal vez, a poner en ella la codicia. Por el respeto, luego que la conociese, sacaría de ella las manos".[21]

Martí aboga por la necesaria y oportuna táctica de unidad continental, por marchar unidos en el concierto de las repúblicas, sin olvidar que el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas; sólo ello nos conducirá a formar una nueva nación americana: "¡Porque ya suena el himno unánime; la generación actual lleva a cuestas, por el camino abonado por los padres sublimes, la América trabajadora; del Bravo a Magallanes, sentado en el lomo del cóndor, regó el Gran Semí, por las naciones románticas del continente y por las islas dolorosas del mar, la semilla de la América nueva!"[22]

En su discurso "Con todos y para el bien de todos" (1891), por encima de cualquier valor, vuelve la libertad a ser un referente constante: "Con esta libertad real y pujante, que sólo puede pecar por la falta de la cultura que es fácil poner en ella, han de contar más los políticos de carne y hueso que con esa libertad de aficionados que aprenden en los catecismos de Francia o Inglaterra, los políticos de papel".[23]

El percatarse dónde radica la esencia del problema de la libertad en América constituye una valiosa contribución a la filosofía social latinoamericana. La libertad no se halla en la forma, sino en el contenido y, si los cambios no se efectúan, el continente se quedará sin ella. Martí comprendió cómo la colonia continúa viviendo en la república, cómo ésta no se ha podido liberar, en lo esencial, de las ataduras coloniales.

[20] *Ibidem*, p. 21.

[21] *Ibidem*, p. 22.

[22] *Ibidem*, p. 23.

[23] J. Martí, *Con todos y para el bien de todos. Discurso pronunciado en el Liceo Cubano de Tampa el 26 de noviembre de 1891*, en *ibidem*, t. 4, p. 275.

En este discurso invita a buscar un verdadero estado republicano cubano, en el cual no permanezca el alma colonial disfrazada con novedades correspondientes al sistema norteamericano o español que aparentaran lo que no es. Para el escritor cubano, existían características y valores de la sociedad norteamericana que podían incorporarse al proyecto republicano cubano, de la misma manera que debían desecharse otros debido a las diferencias de composición, carácter, gobierno, sociedad e intereses. Por otra parte, Cuba era superior a España en civilización, ideas de gobierno, riquezas y no podía esperarse de una metrópoli que resuelva los problemas de su colonia, cuando no puede ni sabe resolver los propios.

Por ello, nos convence de que la causa de la libertad de Cuba une; que una vez alcanzada, se debía trabajar desde la paz, en el logro de la equidad entre los intereses y derechos de todos los habitantes del país. No admite ni concibe como república aquella que no se prepare para ofrecerle a los hombres una vida decorosa, honrada y digna, que propicie el bien y la prosperidad a todos, y confiesa:

> Si en las cosas de mi patria me fuera dado preferir un bien a todos los demás, un bien fundamental que de todos los del país fuera base y principio, y sin el que los demás bienes serían falaces e inseguros, ese sería el bien que yo preferiría: yo quiero que la ley primera de nuestra república sea el culto de los cubanos a la dignidad plena del hombre.[24]

La justicia se encuentra relacionada con la dignidad, con una proyección demasiado amplia para la época al incluir a los más pobres de la escala social. La república a instaurarse en el país concibe a ésta sobre la base de la justicia, con las siguientes características:

> O la república tiene por base el carácter entero de cada uno de sus hijos, el hábito de trabajar con sus manos y pensar por sí propio, el ejercicio íntegro de sí y el respeto, como de honor de familia, al ejercicio íntegro de los demás; la pasión, en fin, por el decoro del hombre, o la república no vale una lágrima de nuestras mujeres ni una sola gota de sangre de nuestros bravos.[25]

Martí alerta que tal república es para el disfrute de todos y llama a colocar "alrededor de la estrella, en la bandera nueva, esta fórmula del amor triunfante: 'Con todos, y para el bien de todos'".[26]

Es importante esclarecer que el núcleo para la conformación de la república o nueva sociedad se encuentra en el equilibrio, la armonía y

[24] J. Martí, en *ibidem,* t. 4, p. 270.
[25] *Ibidem,* p. 270.
[26] *Ibidem,* p. 279.

justicia entre los hombres, como derecho justo e inalienable. Se debe valorar que, si es cierto que los conceptos de armonía y equilibrio en la cosmovisión martiana en general y en su praxis literaria y política en particular son medulares como vías para llevar la justicia social —no sólo a un segmento o capa social ni siquiera a muchos dentro de la sociedad, sino a todos y que se expresa en la conocida frase antes referida "con todos y para el bien de todos"—, no significa en modo alguno, para Martí, el mantener las cosas como estaban para no romper el equilibrio, sino en cambiar el estado de desequilibrio social y conformar una república democrática.

La concepción del equilibro que subyace en la literatura política y en la filosofía social martiana corresponde con una posición revolucionaria y transformadora. Es verdad que no comprende la necesidad de la lucha de clases, pero en un momento de la evolución de su pensamiento y literatura política se percata de que la única forma de independizar a Cuba es por medio de la lucha; para ello, prepara, convoca y hace estallar "la guerra necesaria"[27] para acabar con el desequilibrio y construir el equilibrio social.

## A manera de conclusión

Este intento de aproximación entre la filosofía y la literatura martiana no pretende en modo alguno agotar tan rica temática, pues las diferentes reflexiones en torno de ella demuestran la real complejidad de estos estudios y la necesidad de su sistematización teórica en la contemporaneidad, donde desafortunadamente la jerarquización de una concepción sobre la filosofía como ciencia pura propende a priorizarlos y a soslayar que entre la filosofía y la literatura "existen coincidencias en el modo de enfocar el mundo en relación con el hombre".[28]

La literatura de la acción martiana deviene excelsa contribución latinoamericana a la filosofía, porque convierte en centro de su reflexión al hombre y su praxis política. Ello determina que muchas personas observen en el Martí escritor un guía espiritual para la formación humana en los tiempos actuales de globalización de la "cultura del tener", en detrimento de la "cultura del ser".

[27] Puede existir metáfora con mayor carga de realismo que el definir o agregarle a "guerra" el adjetivo de "necesaria". ¿No tendrán estos vocablos la misma fuerza metafórica que, considera Pupo, se desprende de *El Guernica* de Picasso o *La piedad* de Miguel Ángel, como metáforas de la guerra y el dolor, respectivamente?

[28] Criterio defendido por el filósofo cubano Rigoberto Pupo.

El problema de la especificidad de la cosmovisión martiana se revela sintéticamente en la relación dialéctica que existe entre filosofía y literatura. Captar la esencia de tal nexo significa penetrar en el conjunto de concepciones y categorías martianas que permiten la apropiación práctico-espiritual de la realidad por medio de sus textos no sólo con la intención de interpretarla, sino de transformarla. Su obra literaria y en particular la de carácter político aporta novedades y está signada por la originalidad impresa por su espíritu creador y su visión profunda de captar lo por venir como totalidad compleja y contextualizada. Sólo mediante la abstracción pueden considerarse separadas las determinaciones literarias y filosóficas inmanentes a su creación. Su literatura es sistémica, orgánica y deviene filosofía en la medida en que sus partes o momentos específicos se comprenden en relación dialéctica y en conexión con el todo.

Las aristas cualificadoras de su literatura permiten explicar la universalidad de esa cosmovisión, de la cual emana una filosofía con sentido cósmico que no dispone ni impone, sino propone. Por eso, es abierta, flexible, tolerante; no reduce, sino que agrega e incorpora. No hay eclecticismo abstracto y descontextualizado, sino electivismo [*sic*] orgánico de un pensamiento que parte de raíces con vocación ecuménica. Existen influencias, como en todo pensador, pero superadas e integradas a la totalidad con espíritu innovador, que sigue la lógica del objeto.

Su filosofía —libre de supuestos preconcebidos, porque va a la raíz de los problemas— abre cauces infinitos para aprehenderla en sus diversas mediaciones y condicionamientos. Es una filosofía con numen ensayístico y vocación ecuménica, expresada en las disímiles formas de la producción espiritual del hombre y permeada de sentido lógico, artístico-literario y humano. Constituye en sí misma una filosofía cultural que hace de la literatura-política un medio encauzador de proyectos reales para la ascensión humana. La política y la literatura convierten la filosofía martiana en un programa científico de lucha y resistencia para lograr el reino de la libertad sobre la base de una cultura del ser que una, en estrecho haz, la razón y los sentimientos del hombre y la sociedad que aspira construir.

Inmanentes en el pensamiento y en el discurso martiano, las mediaciones literaria y filosófica imprimen a su obra sentido cultural y humano, razón utópica para acercar al futuro y visión cósmica para acceder a la totalidad.

Al realizar un análisis integral de la filosofía de Martí, es preciso comprenderla no como un *corpus* teórico conformado por una ontología, epistemología y antropología segmentada, sino como expresión de una cosmovisión que se asienta en el arte y la literatura, que resume e integra de una forma radicalmente nueva los momentos cumbres del pensamiento cubano hasta finales del siglo XIX; como una alternativa frente al

afán de universalismos abstractos de sistemas filosóficos modernos impuestos desde los centros de poder.

Lejos de imponer, ella conduce al camino de la explicación y la comprensión que propone la idea de una cultura filosófica desde el diálogo y la interpretación de la historia a través del arte; que concibe a la realidad como el mundo siempre en relación con el hombre. Funda sus concepciones sobre el hombre, la sociedad y la historia con sentido integral identitario y artístico.

La finalidad de la filosofía y la literatura martiana es contribuir al mejoramiento humano a partir del principio de la armonía y el equilibrio, el cual no implica ausencia de contradicciones, sino unidad sobre la base de lo diverso en las relaciones materiales y espirituales de los hombres en la sociedad.

Su nuevo discurso rompe con los cánones clásicos del filosofar, tanto en la forma como en el contenido; el secreto de su filosofía se revela en la medida en que hizo literatura sustentada en fuertes presupuestos políticos y valorativos. Su contenido se encuentra al margen de escuelas o tendencias y se torna difícil encasillarlo; no se afilió a ninguna de éstas ni su cosmovisión puede encerrarse dentro de un sistema, porque en ella se integran, en un todo único, la unidad, la diferencia, la analogía, el equilibrio y la armonía. Y aunque el conocimiento filosófico debe utilizar la abstracción, debe también construirse en relación con el contexto histórico y aprovechar todo lo que la relación hombre-realidad-historia pueda aportar. La filosofía martiana evade el carácter entelequial, apriorístico y abstracto para detenerse en problemas concretos de la realidad natural y social. Hay que recordar a menudo que Martí vivió atento a los latidos de su tiempo y de su pueblo.

El nexo que establece entre filosofía y literatura contribuye a incrementar la riqueza conceptual de su pensamiento filosófico. Sin duda, como esencia de la filosofía martiana, esta relación permite esclarecer no sólo la especificidad de la misma, sino determinar su objeto, funciones, contenido y método. Todos ellos conducen a la transformación revolucionaria de la realidad mediante un sujeto activo, un hombre nuevo dotado de valores y virtudes que le permiten transitar del ser hacia el deber ser.

Sin visos de exageración ni erudición, por los momentos esenciales que aporta en lo que respecta a la calidad teórica, densidad ideológica, espíritu del que emana la organización de una revolución y el proyecto de una nueva república, se encuentra en la literatura martiana una cultura y *sofía* alternativas en lo tocante a lineamientos, conductas, doctrinas e interpretaciones sustanciales para la formación humanista de las nuevas generaciones.

No deben interpretarse los presupuestos aquí expuestos como una tendencia a sobredimensionar su filosofía. Ella es consecuencia de su tiempo y misión; en ella, aunque se encuentra en condiciones de seguir trascendiendo las realidades de nuestra América y de nuestro país en particular, no hallamos todas las respuestas y soluciones a la infinidad de problemas que se le presentan al hombre de este siglo. Pero su ideario filosófico y literario tiene mucho que decir y hacer aún; es una guía plena de riqueza espiritual capaz de fecundar ideas y encontrar sentido a todo lo auténticamente humano.

La autenticidad de su creación filosófico-literaria es innegable, porque está fundada en el hombre y sus necesidades e intereses, y como es genuina toda su cosmovisión, fructifica y se legitima en los hombres que creen en un mundo mejor. Su discurso, todo un cosmos de aprehensiones varias, alumbrado por los grandes valores del hombre, continuará guiando las grandes obras humanas del siglo XXI.

# RELACIÓN FILOSOFÍA-LITERATURA: HABITANDO LA FRONTERA

Iván Darío Carmona Aranzazú*

El artista, lo mismo que el pensador, se empeña y se hace en su obra.

*Camus*

Más que de una sospecha consignada en el pasado de nuestra historia, se trata hoy de una realidad contundente: aquello que convoca a los hombres al momento de intentar explicar el mundo en el que nos movemos no es tanto la verdad —desnuda e hiriente por demás—, sino el juego de suposiciones que en apariencia nos aleja o nos acerca a ella, el situarnos siempre frente al acertijo que promete la salida del laberinto, el ser indefinidamente convocados a la representación estética de nuestra existencia. No es la verdad lo que deseamos poseer; su pretensión es la perversión de nuestra naturaleza. Lo que nos anima es seguir siendo parte del juego y reconocer que pertenecemos a ese privilegiado contingente de hombres que participan de su búsqueda. Tenemos el arte, es decir, el simulacro y la representación para no perecer en la verdad. Nuestra condición humana se mueve itinerante entre la fragilidad y la esperanza, buscando definirse en la frontera misma de la existencia, entre la muerte, la locura, el abismo, el silencio. El lenguaje es la franja en disputa, el escenario del conflicto; en cada uno de sus rincones aparece como la máscara tras la cual se oculta la realidad en forma de conceptos

* Facultad de Filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia.

y metáforas: movimiento sutil que la mayoría de las ocasiones ni siquiera levanta sospechas; recorre un camino tortuoso, que va y viene del pensamiento a las imágenes y que produce la extraña y cotidiana figura de un hombre ante el espejo.

Artista o pensador, literato o filósofo, literatura o filosofía, de una manera u otra el juego planteado es la comprensión de la existencia. Como afirma Camus: "no hay fronteras entre las disciplinas que el hombre se propone para comprender y amar".[1] Y suponiendo que existan, deben ser porosas. Se trata, entonces, de indagar por lo que las vuelve así y permite un lugar común; eso que posibilita una relación natural o una naturaleza compartida. El arco está tensado, la flecha señala hacia el objetivo; la relación constituye la delgada línea que evita el vacío entre ambas. ¿Qué elementos podemos ubicar sobre esa delgada línea elusiva de la coma, el punto u otro gesto gramatical?, ¿existe algo común entre el concepto y la metáfora?, ¿es acaso el mismo gesto pensar que narrar?, ¿qué persiste de lo narrado como previo en lo pensado y de lo pensado en lo narrado? La sospecha nos convoca alegremente a la búsqueda, no la certeza. Tal vez ni a filósofos ni a literatos preocupe la cantidad de diferencias o similitudes que se muevan; a ellos sólo inquieta pensar o escribir, es decir, crear un mundo a través de palabras que les son propicias a la hora de un ejercicio de comprensión de éste. Es a nosotros, académicos, situados en el puente, en la parte alta de la frontera, a quienes nos interesa dicha especulación, a quienes nos gusta el juego por sí mismo.

Toda frontera es la cicatriz de una ruptura, toda frontera fue en algún momento la totalidad del territorio, la unidad; el punto de corte es una herida. Literatura y filosofía devienen diferencia sólo a partir de un gesto, de un herida profunda; el *logos* es esa herida. ¿qué de nuestro lenguaje deviene filosofía o deviene literatura?, ¿qué de ello deviene pensamiento y qué narración? Ambas preguntas nos ubican en el grado cero, en el punto de intersección, en lo que se define como mero acontecimiento. El grado cero es la escritura; esta frontera porosa, el texto y aquello que lo soporta como diálogo o discurso. Referimos, entonces, una cierta manera de ser del lenguaje, y esto por fuerza se relaciona con procesos de escritura, lectura y niveles de interpretación y comprensión de la realidad, o de aquel fragmento de la realidad que nos interesa.

En la búsqueda de una comprensión de la relación filosofía-literatura, debemos comenzar indagando por el espacio propio de cada una de ellas, por su territorialidad o demarcación. ¿Qué define al lenguaje de la filosofía como tal? De la misma manera, cabe la pregunta ¿qué define al lenguaje de la literatura como propiamente literario? Si cada una de tales

[1] Albert Camus, *El mito de Sísifo,* Barcelona, Altaya, 1995, p. 129.

disciplinas se define por su propio lenguaje, por su uso y fin, ¿cómo es posible, entonces, que logren encontrarse y reconocerse en cierto estado de complicidad? ¿Qué construye o hace posible la relación? Hoy sabemos por medio de las grandes discusiones filosóficas contemporáneas —por supuesto, con base en algunas sospechas estudiadas por la modernidad— sobre la importancia del lenguaje como hilo tensor entre el pensamiento y la vida, que puede ser disgregada en términos de historia, narración y acción, elementos ligados por una nueva concepción de texto, configurado a través de las nociones de mundo y de hombre fundamentalmente.

Una reflexión sobre el lenguaje requiere centrarnos en la conjetura de la relación entre lo pensado y lo narrado, como también entre lo narrado y los mecanismos de comunicación, mediante los cuales acontece como concepto o metáfora. "La expresión comienza donde termina el pensamiento";[2] para Camus la narración, que es la forma como aparece casi siempre la expresión, otorga continuidad al pensamiento. Narrar es seguir pensando desde otro plano. "Ya no se cuentan historias; se crea el universo propio. Los grandes novelistas son novelistas-filósofos, es decir, lo contrario de escritores de tesis".[3] Pensadores o novelistas, más bien, escritores o creadores de mundos, utilizan el lenguaje para comunicar su inquietud del mundo, tanto su percepción como su comprensión del mismo. De esta manera, puede entenderse que Camus asocie la verdad al rostro humano: nuestro rostro asume las facciones de nuestras verdades, las facciones de nuestro trasegar por el laberinto, la perplejidad o la ironía que nos queda como resultado de habitar como inquilinos en el lenguaje. Somos la sombra de una verdad que nos ronda, pero en la cual no habitaremos nunca. He aquí la paradoja de nuestra prometeica existencia.

Los saberes buscan ganar para el hombre una cierta comprensión del mundo; desde lo filosófico o lo literario, el hombre que somos se asoma inquieto a los fenómenos o sucesos de la vida; indaga tanto fuera como dentro de sí; desea comprender lo azaroso, lo contingente; quiere descubrir el gesto que equivale al sentido, narrar y ser narrado por ese sentido; comprender y ser comprendido. La escritura se repite una y otra vez como el gesto fundador, porque en ella hay desconfianza e inocencia. La escritura, aquí como gesto que produce el texto, constituye un intento por entrelazar lo comprendido con el acto sublime de buscar comprenderse a sí mismo en ello.

Para intentar entender la relación entre filosofía y literatura es necesario recorrer los posibles escenarios desde donde aquélla se presenta,

[2] *Ibidem*, p. 131.
[3] *Ibidem*, pp. 133-134.

bien sea de manera directa o encubierta en otras formas narrativas. Se requiere explorar los diferentes ámbitos de expresión que a lo largo de la historia el hombre ha construido para dar cuenta de sí mismo y del mundo; volver sobre la historia y los lenguajes en que ella se legitima.

## Mito y *logos:* lo pre-narrado

> En todo el mundo habitado, en todos los tiempos y en todas las circunstancias, han florecido los mitos del hombre; han sido la inspiración viva de todo lo que haya podido surgir de las actividades del cuerpo y de la mente humanos. No sería exagerado decir que el mito es la entrada secreta por la cual las inagotables energías del cosmos se vierten en las manifestaciones culturales humanas. Las religiones, las filosofías, las artes, las formas sociales del hombre primitivo e histórico, los primeros descubrimientos científicos y tecnológicos, las propias visiones que atormentan el sueño, emanan del fundamental anillo del mito.[4]

De las palabras de Campbell sólo emana el reconocimiento del mito como un lenguaje histórico, como el gran correlato de la humanidad.

> La palabra mitos [*i.e., mythos*] es una palabra griega. En el antiguo uso lingüístico homérico no quiere decir otra cosa que "discurso", "proclamación", "notificación", "dar a conocer una noticia"; en el uso lingüístico nada indica que ese discurso llamado mitos fuese acaso particularmente poco fiable o que fuese mentira o pura invención, pero mucho menos que tuviese que ver con lo divino.[5]

El mismo Gadamer había ya recordado en ese texto que "las palabras narran nuestras historias". Ello quiere decir que debemos asimilar el mito a lo narrativo. Los mitos son historias en las cuales los hombres intentan reconocerse como seres pertenecientes a un tiempo sin tiempo, a un tiempo marcado por el acontecimiento fantástico o fabuloso; es decir, los mitos devienen historias, fábulas, cuentos, lo narrado antes del tiempo de la narración. El lenguaje y la forma que adquiere dentro del mito nos colocan ante la evidencia de un pensamiento elaborado, complejo en la configuración de las imágenes a las que hace referencia. El mito es una de las primeras formas de lo narrativo entre nosotros. ¿Qué clase de narración es un mito? Surge de la más profunda y honda configuración del

[4] Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras,* México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 11.
[5] Hans-Georg Gadamer, *Mito y razón,* Barcelona, Paidós, 1997, p. 25.

ser, de los residuos de una conciencia que intenta comprenderse en términos de infinitud; relata la soledad primera del hombre y su intento por establecer una profunda amistad con aquello que empieza a reconocer como diferencia.

Gadamer entiende el mito en oposición al *logos,* el cual se define básicamente como lo "explicativo", lo "argumentativo". También aquí hallamos otra forma de narración, otro modo de aparecer del acontecimiento que debe ser contado, porque el mito, cuando narra, cohesiona, perpetúa un *ethos*. Desde los primeros presocráticos reconocemos nuestra historia —la de Occidente— como aquella que relata el devenir del ser —la manifestación de una palabra que deviene pregunta, de unas imágenes que nos exponen el acontecer en forma de esencias— y que refiere la relación del hombre con las cosas.

"En cualquier caso el mito es lo conocido, la noticia que se esparce sin que sea necesario ni determinar su origen ni confirmarla."[6] Constituye la noticia con la cual Homero legitimó la búsqueda de la esencia de su tiempo, con la cual los dioses se hicieron a una naturaleza que los desbordaba. La noticia es lo mismo que el relato mediante el cual el pensamiento más antiguo deviene sabiduría, la forma en que narrativamente aparece el acontecer. Es cierto que entre mito y *logos* existe una gran diferencia, pero no de orden radical: la forma como, en cada uno de ellos, aparece comprendido el devenir hombre-mundo, la forma como nos asomamos al mundo con una cierta dosis de asombro. Podemos afirmar que Homero piensa en imágenes, Hesíodo reconoce el mundo a través de una cierta configuración del tiempo y de la labor, Heráclito o Parménides pueblan el mundo de conceptos y fantasmagorías. Como espacio del pensar, la filosofía nace de cierta forma narrativa que hoy podemos entender como literatura.

"Los mitos de Platón son narraciones que, a pesar de no aspirar a la verdad completa, representan una especie de regateo con la verdad y amplían los pensamientos que buscan la verdad hasta la allendidad."[7] Platón piensa, intenta desarrollar un sistema explicativo, pero deviene escritor en cada mito que le sirve de imagen argumentativa. En Platón, la razón misma es un mito; los personajes de los diálogos, cuando intentan construir la verdad mediante la conversación, transpiran imágenes y palabras cargadas de sentimientos y percepciones. En los diálogos mismos, el filósofo griego convoca a un lector, a un tercero en contienda que posiblemente escucha, y ello sólo puede hacerlo por medio del acto narrativo, del goce por las historias, los cuentos, las fábulas. Pero ya en el filósofo de las ideas, el mito comienza a devenir mitología, es decir,

[6] *Ibidem,* p. 27.

[7] *Idem.*

lenguaje y signo; empieza a ser correlato, algo que está en función a o en relación con algo, que no es la cosa misma, sino su proyección en el espejo.

**Filosofía y tragedia**

Se trata aquí de reflexionar sobre el llamado sentimiento trágico o de lo trágico que acompaña al hombre y de lo cual la filosofía es pura constatación, sobre todo, en la época de los griegos. La tragedia es a la filosofía lo que el viajero es a su sombra. En la filosofía de Nietzsche, lo trágico configura al pensamiento de una manera radical; la tragedia surge en el devenir del mito al *logos,* porque de una forma de narrar a otra, cambia el gesto; lo que acontece se mira desde otra perspectiva, y ello determina ciertas maneras para el pensamiento. Pensemos en lo que implica la tragedia para los hombres griegos, tan ligada a su destino como a su condición humana. Para un griego, el conocimiento de sí constituye una manera de encarnar la tragedia, una forma de sobreponerse a su propio destino, no como quien acepta resignado, sino como quien es heroico al asumir su condición en relación con lo otro, es decir, con una naturaleza o un mundo que lo colocan frente a un juego de decisiones o posibilidades de ser.

> Sobre el fondo sangriento de la pelea heroica se destaca, en *La Ilíada,* un destino individual de pura tragedia humana: la vida heroica de Aquiles. La acción de Aquiles es, para el poeta, el lazo íntimo mediante el cual reúne las escenas sucesivas de lucha en una unidad poética. A la trágica figura de Aquiles debe *La Ilíada* el no ser para nosotros un venerable manuscrito del espíritu guerrero primitivo, sino un monumento inmortal para el conocimiento de la vida y del dolor humano. La gran epopeya no representa sólo un progreso inmenso en el arte de componer un todo complejo y de amplio contorno. Significa también una consideración más profunda de los perfiles íntimos de la vida, y sus problemas, que eleva la poesía heroica muy por encima de su esfera originaria y otorga al poeta una posición completamente nueva, una función educadora en el más alto sentido de la palabra. No es ya, simplemente, un divulgador impersonal de la gloria del pasado y de sus hechos. Es un poeta en el pleno sentido de la palabra: intérprete creador de la tradición.[8]

La tragedia nace de ese exponer la vida en términos épicos; nace de exaltar la condición indefectible e irrepetible de una vida, del intento por comprender el destino y asumirlo en su totalidad, sin reparos; es decir,

[8] Werner Jaeger, *Paideia,* México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 57.

se origina en la aceptación trágica del destino. Y, por ello, tales narraciones se transforman en el paradigma de lo que en esencia es un hombre. La tragedia narra, cuenta la vida e intenta comprenderla, categorizarla; habla de los eventos y acontecimientos, y los convoca reflexivamente a la comprensión de lo humano.

Cuando Edipo o Antígona aparecen en escena, la vida entra en proceso de reflexión; el acontecer se vuelve protagonista de la historia; lo que se interpreta se vuelve creación. La palabra proferida anuncia estados del alma que son, muchos de ellos, previos a la comprensión, prefilosóficos; la condición humana tolera todo, incluso la ambigüedad. Según Jean Pierre Vernant, existe aquí una conciencia trágica de la responsabilidad, y ello se debe al hecho de que aparece el hombre en escena; en la tragedia aparece por primera vez la acción humana, la cual va articulándose, entramándose con las acciones divinas. Sin embargo, las acciones humanas empiezan a independizarse, a poner a los dioses en apuros, a conjeturar su existencia y a asumirla por entero, a veces en contra del designio de las propias divinidades; esto es querer comprenderse desde la propia fragilidad. Resulta, entonces, entendible que aquello que se narra en la tragedia adquiera un carácter preconceptual y se manifieste en sentido narrativo, en acciones muy humanas, muy cargadas de ambigüedades.

Los griegos entendieron el ser en su desgarro, en su discontinuidad, y lograron plasmarlo en la tragedia; por ello, cada momento de la narración se vuelca en una imagen, en un cuadro que prefigura un concepto: justicia, libertad, odio, honor, bien, mal, etcétera. "Este desgarro ontológico que atraviesa la subjetividad humana traduce una falta, una imposibilidad de respuesta a la inquietante pregunta sobre la razón de ser de nuestro ser, que hace de la identidad una instancia frágil y difusa".[9] En cada tragedia asistimos a un fragmento del gran relato que es lo humano; cada canto nos acerca a la comprensión del destino; en cada verso abordamos lo inabordable, la realidad se vuelve sueño y el sueño pesadilla. La vida y toda su trama expuesta a flor de piel evidenciando cada vez la fragilidad de la *polis* y en ella el tejido conformado por sus virtudes y sus vicios. La tragedia es un juego de hilos en tensión, donde el enigma de la vida cruza el umbral de la muerte, donde locura y razón se miran en el mismo espejo, donde el afuera y el adentro de la cultura se encuentran en los pliegues, en la propia frontera que es el lenguaje. Lo legítimamente griego surge allí, en la escena, entre la máscara y el canto.

[9] Leticia Flores Farfán, "Del desgarro originario o sobre la insoportable levedad del ser en la tragedia griega", en *Acta poética,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 23, 2003, p. 22.

En la tragedia, la condición humana se expone y se deja expuesta sin que por ello se encuentre el punto de resolución; la acción de lo humano se lleva hasta el límite de sus posibilidades; los griegos fueron trágicos por efecto de esa exhibición de lo humano, por esa desnudez a la cual sometieron toda su condición. El siguiente paso de la tragedia es el concepto, la búsqueda de las esencias y del sentido, el lenguaje expuesto a la carne ya expuesta. Entonces, ya desde el lenguaje, no le queda más que el diálogo, la conversación. La filosofía se expone a un combate permanente entre la trascendencia y la inmanencia como búsqueda o como respuesta a veces.

## Filosofía y poesía

Muchas cosas ha experimentado el hombre;
a muchos celestiales ha dado ya nombre
desde que somos palabra en diálogo
y podemos los unos oír a los otros.

*Hölderlin*

El ser del hombre se funda en la palabra compartida, en la palabra comunicada, en la pesquisa común de las esencias. El ser habita allí donde la palabra nombra de diferentes maneras nuestra experiencia con el mundo. Poetizar consiste en pensar el mundo desde la indagación de las esencias, y comunicar esa palabra, o entrar en diálogo es el principio por excelencia del reconocimiento y de la amistad. Es aquí donde el mismo Heidegger, en su análisis sobre el poeta Hölderlin, nos recuerda que sólo la palabra poética es morada para el ser. Ello significa que sólo la palabra fundada en la búsqueda primigenia de la verdad y del sentido es reconocida por el ser.

Hölderlin insiste en la preeminencia del diálogo: "desde cuando somos diálogo". Esto para nosotros significa el reconocimiento de la palabra del otro, el reconocimiento del otro como diferencia y de su pensamiento como algo que se pone frente a mí y que, en la medida en que polemiza y rivaliza, se hace comunión, comunicación. El hombre se pone en presencia del otro por medio de lo enunciado. En el mismo poeta encontramos la idea recurrente de la palabra como fundadora, *i. e.,* fundadora de acontecimientos. Lo que se nombra acontece y lo que acontece ha de ser nombrado, ha de ser poetizado.

"Pues ¿quién es el hombre?", se pregunta Hölderlin de manera directa, con un tono exaltado propio de los poetas y del pensamiento que en el nombre mismo descubre su dolor más profundo. Y Heidegger intenta responder tratando de apropiarse filosóficamente de esa exaltación:

> Un ser que ha de dar testimonio de lo que es. Testimoniar significa, por una parte, declarar; por otra, mantener las declaraciones. El hombre es el que es, al dar y por dar testimonio de su propia realidad de verdad (*Dasein*) y este testimonio no resulta apéndice o glosa marginal al ser del hombre, sino que constituye su integra y propia realidad de hombre.[10]

La poesía narra de otra manera la comprensión que el hombre intenta de sí mismo y del mundo tal y como lo vive, como experiencia de ser.

En María Zambrano o en Jorge Luis Borges, encontramos alusiones permanentes para tal propósito de la poesía, a ese nombrar despreocupado que se sumerge en la más profunda necesidad de lo humano por comprenderse más allá de los signos, del tiempo y de la conciencia histórica que de él se tenga. Hallamos una preocupación firme por pasarse al otro lado del espejo, allí donde según Lewis Carroll, la vida se vive invertida, o, si se quiere, se aprende a vivir el otro lado de la realidad, donde conceptos y metáforas se dan la mano y provocan el desconcierto, la ironía o la risa. En María Zambrano leemos: "filosófico es el preguntar, poético el hallazgo". Y ello, aunque no nos exonera de tener que seguir indagando, por lo menos nos ubica en el ámbito donde la palabra, en otro tiempo sospechosa, encarna ahora la gran posibilidad de comprensión de lo humano.

Habitar de forma poética el mundo quiere decir habitarlo desde la carencia, desde la falta, desde la ambigüedad, desde la especulación, desde la otra orilla: la del asombro, como diría Octavio Paz. En ese instante lo que se evidencia es la compleja relación, nunca resuelta, del hombre con el lenguaje. Esto es una realidad fácil de percibir en la poesía: en el ejercicio poético la palabra es fundadora de esencias que habitan en las fronteras de la realidad, lo cual hace del acto poético un trascendente. La poesía testimonia la existencia, gesto con que ésta supera la reflexión de la filosofía o el relato de la historia. Es posible, entonces, concluir que allí donde la poesía acontece, el silencio se vuelve lenguaje y, paradójicamente, la palabra llena de sentido; hija legítima de la lógica y la moral, se interrumpe y, en ocasiones muy especiales, es lanzada a las profundidades mismas del sinsentido y el silencio. De ahí que toda experiencia poética logre convivir, sin escándalo y bajo la misma tenue luz, en la estrecha celda de la mística. Habitar el mundo desde la poesía es jugarse la posibilidad de entender lo humano; más allá de lo humano mismo, es correr el riesgo de permanecer en el laberinto donde aquello que nos condena es al mismo tiempo lo que nos promete la redención.

[10] Martin Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía,* Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 22-23.

**Filosofía y novela**

> Todos los personajes de Dostoievski se interrogan por el sentido de la vida, son modernos en eso: no temen al ridículo. Lo que distingue a la sensibilidad moderna de la sensibilidad clásica es que ésta se nutre de problemas morales y aquella de problemas metafísicos. En las novelas de Dostoievski se plantea la cuestión con tal intensidad que no puede traer aparejas sino soluciones extremas. La existencia es engañosa o es eterna. Si Dostoievski se contentase con este examen sería filósofo. Pero ilustra las consecuencias que pueden tener esos juegos del espíritu en una vida de hombre, en eso es artista.[11]

Cuando Camus reflexiona acerca de la relación entre la filosofía y la novela, toma como paradigma a Dostoievski; sus historias y sus personajes parecen estar cargados de reflexiones profundas sobre la condición humana. La trama de sus novelas, al igual que sus personajes, son humanos de forma tan descarnada que podríamos decir que son humanamente absurdos o humanos hasta el límite de su propia condición.

El hecho de que los personajes no se reflexionen a sí mismos ni sean reflexionados por otros sino que se flexionen, que se manifiesten como son, que no sean conceptos sino percepciones, fugas de la realidad, hace que podamos establecer una relación entre filosofía y literatura; y no, como podemos estar tentados, a tomar la filosofía por literatura o ésta por una reflexión de lo humano. Hacer filosofía difiere de hacer literatura; no deben confundirse, por lo menos de entrada. Intentamos encontrar la frontera porosa que permite la entrada de una en otra, la vía que los comunica, que hace de un lenguaje la potencia del otro. Deberá tenerse en cuenta, como lo observa Camus, que Dostoievski no realiza un examen de la situación; en este caso se contentaría con conceptos y argumentos para sus ideas. Por el contrario, el escritor ruso deja que la acción fluya, la narración transcurra, el lodo cubra el espíritu de los personajes y las imágenes se levanten unas sobre otras. No permite concluir nada; deja expuesto el juego de lo humano a su propia contingencia.

Muchos novelistas o escritores de ficción nos han acercado de una manera abierta a la condición humana. En gran cantidad de historias aparece narrada la existencia en su más descarnada y desnuda forma. Desde Homero hasta hoy, el placer de narrar es propio de nuestra naturaleza. Nada fascina más al hombre que contar historias, pintar costumbres e imaginar mundos. Soñar es tarea de hombres y eso, según Hölderlin, nos permite compartir la naturaleza divina. El resto del tiempo, según el

[11] A. Camus, *op. cit.*, p. 138.

mismo poeta, somos mendigos. Nadie podría negar la riqueza filosófica de las novelas de Kafka; en cada una de ellas el hombre se encuentra comprometido mediante una manera específica de padecer el mundo: el hombre encerrado en un laberinto, asfixiado por la burocracia, por un poder que le es ajeno y extraño. Al final de todo, aparece el absurdo y cubre los rostros de personajes y situaciones. Quién puede negarse a ver en el hombre de Camus la representación de lo trágico, la permanente configuración de un ser que lucha contra su profundidad, que flota en las circunstancias. Camus y Kafka no requieren de conceptos para darnos a beber de su comprensión acerca de lo humano. En sus novelas, se pasea de una forma extraña la filosofía, no la académica —la que se amarra a través de una red conceptual y que forma sistemas de comprensión—, sino la que es pura narración de sensaciones, de preceptos y de afectos, como lo expresa Deleuze.[12]

La novela entiende el mundo como un devenir; es el caso de Dostoievski; el mundo es azar, lo extremo: "hablando del punto extremo alcanzado aquí o allí, he hablado de escritores, incluso de un 'literato' [Dostoievski]. En prevención de fáciles confusiones, voy a precisar. No se puede saber nada del hombre que no tenga forma de frase y el apasionamiento por la poesía, por otra parte, hace de intraducibles series de palabras la cumbre. El punto extremo está en otro sitio".[13] El hombre es comprensible como narración; desde el espacio de la poesía, podemos integrar ser y mundo; desde la frase o la palabra tatuada como metáfora, nos hacemos cómplices los unos de los otros. En este sentido, el lenguaje de la novela parece develar lo que la realidad misma encubre. La novela constituye el punto extremo desde el cual la condición humana se nos revela y las virtudes afloran y se personifican. Sin ser un tratado de moral, la novela develaría, en este sentido, nuestra condición moral; mostraría, mediante los personajes y su vida, las honduras del ser y sus ambigüedades. La novela recoge en las voces de la cotidianidad, en el sustrato de los rostros, en la verosimilitud de las situaciones, aquello que la filosofía intenta comprender por medio de conceptos, de argumentos y pretensiones de verdad. En ambas, la realidad sólo es posible como representación, el ser sólo llega a ser expresado, pero no comprendido en su totalidad; acaso sólo se logra un gesto aproximativo de complicidad.

> Cuando Nietzsche emprende la descomunal tarea de una transvaloración de todos los valores, el azar no lo pone frente a la obra de un filósofo sino frente a la obra de un novelista. Esto no es indiferente. Por una parte Nietzs-

[12] *Vid.* Gilles Deleuze y Felix Guattari, "Conceptos, perceptos y afectos", en *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1994.

[13] Georges Bataille, *La experiencia interior*, Madrid, Taurus, 1973.

> che ya sabe de tales cosas. La cuarta parte de *Así habló Zaratustra* no es ninguna perdida de altura , como algunos creen; antes bien, con la aparición de diversos "personajes" se patentiza allí, de manera en extremo sutil, el tensionamiento entre lo general y lo singular. El adivino, el mago, los dos reyes, el más feo de los hombres, el concienzudo del espíritu, el mendigo voluntario, el viajero-sombra, el papa jubilado: todos ellos generalizan algún pensamiento de Zaratustra, repiten tal cual sus palabras y sin embargo resulta manifiesto que no dicen lo mismo, pues lo abstraen de la singularización que le viene de la temporalidad irreductible que rige cada camino en el trazo de su fatalidad. Recitan a partir de lo que cada uno de ellos es, pero su ser es pura representación. Y pretenden representar a Zaratustra.[14]

Visto desde lejos y de manera desprevenida, el mundo parece mejor explicado en los personajes de la novela que en los conceptos de la filosofía, lo cual significa que, en la vivencia de lo narrado y lo representado, los hombres nos hemos sentido interpretados de modo más adecuado que en el mundo conceptual de la filosofía y de la ciencia. Una novela parece comprender mejor la experiencia de desgarramiento del ser a través de la historia. Y ello parece no necesitar de argumentos; la representación parece silenciar el pensamiento no porque lo supere, sino porque lo capta en su propio movimiento. Lo narrativo no disminuye altura al pensamiento; más bien, lo comprende en la dimensión de sus tensiones, de sus temporales y azarosas divagaciones. Lo que se afirma en la tensión de un diálogo posee efectos ensordecedores, agita el espíritu y lo predispone a emprender la fatalidad de un camino. Se pone entre manos la vida, la azarosa existencia.

La relación entre filosofía y novela no puede forzarse por la temática o la forma que asume el diálogo entre los personajes; resulta tan profunda como la piel, tan sutil como el guiño de un ojo; ocurre en un plano relacional; se sitúa en la frontera entre pensamiento y relato, en el acontecimiento que nace de la perplejidad, de aquello que sucede en el límite. No lo que ocurre y la forma como se resuelve a lo largo de una trama, sino lo que se expone como desequilibrio y hace las veces de un profundo interrogante, aquello que no espera respuesta, que no desea ser resuelto, sólo mostrado o expuesto como herida profunda, como avatar. De allí que lo único importante es la representación y, desde ésta, no la comprensión conceptual o argumentativa, sino la complicidad, una manera más sutil de comprensión, pues requiere de la participación, de la comunicación, del gesto y nada más. Ni una novela ni un concepto filosófico explican el mundo, sólo alcanzan a ser un relato de nuestra per-

[14] Jorge Mario Mejía, *Nietzsche y Dostoievski. Filosofía y novela*, Medellín, Universidad de Antioquía, 2000, p. 40.

cepción acerca de él. Llama la atención de manera poderosa el hecho de que lo narrativo se configure como el escenario desde donde emerge lo humano, y de lo humano la esencia. Narrar es reconocer la huella compartida en la eternidad del tiempo de la cual devenimos historia. Tal como sucede en la *Insoportable levedad del ser,* de Milan Kundera, el ser se puede comprender y narrar de muchas maneras. Sin embargo, lo único que tal vez perseguimos con insistencia es la comprensión de cómo el ser se manifiesta en nosotros como diálogo. No pedimos un conocimiento teórico o abstracto de ello; queremos entender la sutil manifestación de esto en nuestras cotidianas vidas, en el acontecimiento mágico que se manifiesta en nuestros amores y nuestros odios. Novela y filosofía comparten en esencia la misma intención de búsqueda; por diferentes medios desean llegar a la comprensión de lo humano, el arte poética del olvido manifiesto en la escritura.

## Nota final

Aunque el problema planteado no es nuevo y tal vez podría remontarse a la discusión más antigua sobre la legitimidad de las formas asumidas por el pensar humano —me refiero a las primeras formas narrativas en que se presenta la especulación sobre la naturaleza—, se requiere actualizar dicha discusión, según los rumbos y los virajes sobre los que transita hoy nuestras formas de racionalidad. Platón, Nietzsche, Dostoievski constituyen paradigmas muy elevados sobre los que habrá que seguir trabajando, sin lugar a dudas, para evidenciar en ellos los albores de un lenguaje que hoy nos atrae de manera vertiginosa; sin embargo, la gran cantidad de foros, cátedras y números de revistas dedicados a este tema nos convoca a mantener abierta la pregunta, a seguir transitando por la franja limítrofe donde filosofía y literatura se confunden en un gesto permanente de escritura. Más que devenir filósofos o literatos, hoy el acto de pensar o narrar se legitima mediante el ejercicio de escritura; se es escritor como en otro tiempo pensador o literato.

Como lo hemos nombrado desde el comienzo, no se trata de reducir el pensamiento filosófico a formas literarias, o sólo de tratar de descubrir en una narración ciertos aportes conceptuales. Se trata, sin duda, de evidenciar desde siempre una proximidad entre filosofía y literatura, un guiño mutuo, que se evidencia en nuestras reflexiones sobre el lenguaje, en nuestra búsqueda del sentido, en nuestro coqueteo permanente con la palabra, donde de forma paradójica la palabra con sentido, nacida de la estructura montada por la lógica, queda interrumpida y en ocasiones de una vez y para siempre silenciada como en el caso de la poesía. De

ahí que toda experiencia poética logre convivir, no sin escándalo, bajo la misma tenue luz, en el recinto mismo de la mística. Escribir se reconoce hoy en el mismo nivel de complejidad que el pensar en la época clásica, sólo que ahora por los avatares mismos de nuestras formas racionales se vuelve sospechoso aquel pensamiento que no esté volcado sobre el rigor de la escritura y sus gramáticas.

Qué mejor que la ficción para seguir alimentando la incertidumbre y las honduras del pensamiento: "Hubo alguna vez, por increíble que parezca, dos ranas iguales en todo. La igualdad resulta tan asombrosa e inconcebible, que ni siquiera un experto ojo avizor, en la laguna donde vivían, podría haberlas distinguido. Por esta razón cuando un ave rapaz atrapó a una de ellas, naturalistas y filósofos descansaron, ya que, desaparecida la prueba, el hecho se convertía, ni más ni menos, en un simple motivo literario".[15] Como si sólo fuese posible, aun después de cualquier esfuerzo racional y generosamente argumentativo, habitar en el silencio y la perplejidad de toda paradoja.

[15] Jaime Alberto Vélez, "Un motivo literario", en *Un coro de ranas,* Medellín, Universidad de Antioquía, 1999, p. 38.

# II. *DOSSIER*

# EL SUJETO EXPANSIVO Y SU FRONTERA: SUBJETIVIDAD Y CONOCIMIENTO POLÍTICO

Luis Ignacio Sáinz*

## La subjetivación de la política

El Estado moderno y su régimen de instituciones parecieran ser un garante imperfecto de los derechos ciudadanos, entendidos en toda su complejidad; es decir, como formas particulares de interpretación del mundo, propias de las minorías étnicas y de ciertas confesiones que se reivindican metanacionales, y que influyen en las diferencias de género y las preferencias sexuales, por citar sólo algunos de sus signos más problemáticos.

Una de las razones por las que ese proceso de consolidación del poder político se haya dado de manera excluyente y marginalizante reside, precisamente, en que el esfuerzo histórico para fundar una convivencia social racional privilegió a las mayorías mediante mecanismos de objetivación de sus prerrogativas.

Al amparo del interés y la voluntad generales —aspiraciones lógicas de la ley en sistemas de coexistencia con predominio hegemónico—, las alteridades quedaron subsumidas en el universo normativo, sin que al menos fuesen definidos casos de excepción. Lo diverso fue objeto de una negación indirecta, pues, al no ser siquiera nombrado, perdió la posibilidad misma de su reconocimiento jurídico.

* Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Este panorama de la modernidad contrasta con la tolerancia que caracteriza a la Segunda Escolástica (Domingo Báñez,[1] Alfonso de Castro,[2] Diego de Covarrubias y Leyva,[3] Silvestre Mazzolini di Prierio,[4] Domingo de Soto[5] y Francisco de Vitoria[6]), defensora de los derechos naturales de los aborígenes del nuevo mundo. Humanismo renovador de la apertura hacia lo diferente que define la *Quaestio* 10 de la *Secunda Secundae* de Tomás de Aquino, donde se desarrolla el espinoso tema de la relación entre los cristianos y los no cristianos. El *Doctor Angelicus* registra tres variantes de heterodoxia respecto del canon dominante, denominados en forma genérica como infieles: los gentiles (*pagani*), los judíos (*iudoei*) y los herejes (*haeretici*).

Los gentiles jamás han escuchado la buena nueva del Cristo Salvador y, en consecuencia, por su ignorancia —que no es pecado o rebeldía— no pueden ser estigmatizados por su desconocimiento, ya que en ellos no habita la voluntad libre de los hombres. Los judíos sí conocen el Evangelio y lo han rechazado; esta actitud negativa es resultado de una reflexión consciente y autónoma. Los herejes han sido formados en la liturgia y la doctrina, incluso han recibido el sacramento del bautismo, y a pesar de ello, su fe individual desafía la doctrina de la Iglesia; pero a diferencia de los gentiles y los judíos, sí forman parte de la *respublica ecclesiastica* y están bajo su poder espiritual, por lo que pueden ser conducidos al dogma de nueva cuenta utilizándose, de ser preciso, la violencia, que es legítima porque redime.

Con base en estas definiciones, los indios fueron calificados de paganos, es decir, de infieles por ignorancia y dado su aislamiento geográfico. Tal calidad les permitía ser sujetos y objetos de *dominium*, el expansivo concepto del derecho latino que les reconocía garantías en la

[1] 1528-1604. *De fide, spe et charitate*, Salamanca, 1586, col. 525, donde incluso aporta una distinción propia entre la infidelidad negativa (*infidelitas negativa*), esa que desconoce la existencia misma del orden cristiano y que, por consiguiente, no es pecaminosa; y aquella otra que conociendo la doctrina salvífica la niega, siendo por ello infidelidad positiva (*infidelitas positiva per repugnantiam ad fidem*).

[2] *De justa haereticorum punitione*, Madrid, 1773, vol. 2, libro 2, cap. 14, pp. 134 y ss.

[3] Manuel Fraga Iribarne [ed.], *Textos jurídico-políticos*, Madrid, 1957, pp. 81 y ss.

[4] *Summa sylvestrinae*, voz *infidelitas*.

[5] *De iustitia et iure*, 1556, pp. 430-431.

[6] 1480-1546. *De indis et de iure belli relectiones*, 1557, donde habla de *barbari* y no de *pagani*. Uno de los primeros pensadores en impulsar la idea de que las naciones fundasen una comunidad universal, basada en la igualdad; a contracorriente de la tesis del jesuita granadino Francisco Suárez (1548-1617), conocido como *Doctor Eximius*, en favor de un tribunal internacional capaz de interpretar la ley mundial y de aplicar sanciones, sin erigirse en gobierno planetario.

propiedad y el poder, en lo público y lo privado. Acerca de esta singularidad, Peter Borschberg escribe, aludiendo a la tolerancia de los pensadores salmantinos, los dominicos Domingo de Soto y Francisco de Vitoria:

> Estos autores ibéricos participan de la idea, básica en sus tratados, de que los orígenes y los fundamentos de la comunidad perfecta (*respublica perfecta*, o *respublica sibi sufficiens*) están fuera de la revelación cristiana, pues los aborígenes del nuevo mundo disponían precisamente de semejante comunidad perfecta antes de la llegada de los europeos. En vez de la revelación hay que buscar los principios primeros del *dominium* en el Derecho natural (*ius naturae*) válido para todos los hombres. Como una consecuencia directa de esta posición, estos autores tenían que negarle al Papa y al emperador un *dominium universale* y concederle al Papa un *dominium spirituale* limitado a los fieles. Sus argumentos rechazaban además que los aborígenes fueran *esclavos por naturaleza*, como los denomina Aristóteles en el libro I, capítulos 1 y 31 de la *Política*, o *esclavos sin dueño*, como son definidos concretamente en el Derecho justiniano y en los glosadores.[7]

Esta integración subordinada que, a pesar de sus limitaciones, reconoce las dimensiones pública y privada del derecho de "los diferentes", en lo individual y lo colectivo, se desvaneció con la voluntad de absoluto que se impusiera en las formaciones políticas y sus ordenamientos jurídicos, surgidas a partir de la Revolución francesa de 1789 y los consabidos *Derechos del hombre y del ciudadano*. Así, triunfaba una nueva ortodoxia —la de "las luces"—, convencida de la validez universal de los valores que fomentaba a partir de la "tiranía del número", como la calificara Alexis de Tocqueville, refiriéndose al no pensar de ciertas organizaciones de masas incapaces de diferenciar los componentes del conjunto social.

De ese modo, el fantasma de "lo otro" resultó erradicado. Semejante negación teórica de ciertos segmentos del espectro social fracasó en su intentó por eludirlos en la realidad. Más allá del tiempo efectivo de la dominación, han resurgido con una energía difícil de explicar, reivindicando sus agendas, incluso, sin mesura alguna. Son fenómenos de reivindicación minoritaria que terminan convirtiéndose en "fundamentalismos" decididos a alcanzar una cobertura integral, por encima de los intereses, también legítimos, de otros grupos.[8]

---

[7] "*De societate publica cum infidelibus* (Una obra juvenil de Hugo Grocio)", en *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, núm. 83, nueva época, 1994, enero-marzo, p. 118.

[8] Piénsese, por mencionar unos cuantos ejemplos, en los movimientos separatistas vasco y corso o en el impulso de una legislación de reconocimiento pleno a la autonomía indígena (EZLN).

La política se orientó a la construcción de una objetividad legal, eludiendo las peculiaridades de los actores sociales y desdeñando hasta el más mínimo empeño subjetivo. Los sujetos quedaron confinados a la dimensión de lo privado y fueron desplazados por procedimientos administrativos, ordenamientos jurídicos y por los especialistas que los diseñan e instrumentan.

Con ello, los expertos configuraron una nueva clase detentora de la verdad científica y racional, a expensas de la ciudadanía a quien le fuera expropiada la facultad de juzgar. Aun un pensador como Richard Posner defiende una convicción distinta consistente en "that people are rational maximixers of satisfactions".[9] Eticidad de la política que encuentra fundamento en la aspiración de "felicidad" y "bienestar" que orienta la participación de los seres humanos en los dominios de lo público. La discusión trasciende el carácter hasta cierto punto banal del sentido común, ocupándose, más bien, de reivindicar la capacidad de juicio de los sujetos, de acuerdo con la búsqueda de un beneficio socialmente aceptado.

A propósito de la relación que guarda ética y política en Leibniz, Tomás Guillén Vera señala algunos rasgos nucleares del vínculo preocupación intelectual-ocupación práctica:

> El problema de la libertad sitúa la reflexión filosófica en el plano del hombre y, más concretamente, en el de la acción. En el hombre, la acción tiene dos vertientes: hacia dentro y hacia fuera, que expresan la unidad del ser como manifestación de dos ámbitos de una misma realidad. En la primera perspectiva, el hombre deviene interioridad, la percepción se configura como apercepción, la sabiduría deviene felicidad. En el segundo plano, y como consecuencia inmediata de la actividad en el plano anterior, la sabiduría deviene justicia, porque "la sabiduría, que es el conocimiento de nuestro bien, nos conduce a la justicia, es decir, a procurar, dentro de lo razonable, el bien ajeno". La acción, que es atributo de la sustancia, fluye espontáneamente de ella. Este atributo de la sustancia, en el hombre, se realiza, exteriorizándose, gobernado por el entendimiento, que determina a la voluntad

[9] Richard Posner, *The Economics of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1981, p. 1. Más adelante, amplía el comentario: "Is it plausible to suppose that people are rational only or mainly when they are transacting in markets, and not when they are engaged in other activities of life, such as marriage and litigation and crime and discrimination and concealment of personal information? [...] But many readers will, I am sure, intuitively regard these choices [...] as lying within the area where decisions are emotional rather than rational." Nuestra traducción: "¿Es plausible suponer que las personas son racionales no sólo o principalmente cuando están haciendo transacciones en los mercados, y no cuando están comprometidas en otras actividades de la vida, tales como el matrimonio y el litigio y el crimen y la discriminación y el encubrimiento de información personal? [...] Pero muchos lectores, estoy seguro, verán estas elecciones, [...] como que caen dentro del área donde las decisiones son más emocionales que racionales."

> conforme a la prevalencia de las percepciones y razones, inclinándola, pero sin hacer necesaria la acción. De esta manera, la libertad, y más concretamente la libertad de hecho, no sitúa al hombre en el ámbito de la necesidad, aunque exige la *determinación* de la voluntad para que se produzca la acción, porque puede consistir en el poder *de hacer* lo que se quiere o en el poder *de querer* lo que hay que querer.[10]

La deliberación le permite al sujeto —individual o colectivo— plantearse un futuro como destino, mediante la decisión, definida como construcción y selección de alternativas de intervención en el mundo. Por tanto, el juicio tiende a identificarse con la razón práctica. Si bien las posibilidades de actuación se presentan acotadas por el contexto social y sus circunstancias históricas, los seres humanos —en ese espacio-tiempo— son capaces de promover y materializar, en principio, un sentido propio y, después, compartible por otros. En ese proceso de "hacer historia" —que gravita en el yo expansivo de quien conoce y detona una *praxis*—, se matizan las diferencias entre el interés que guía a la acción, el cálculo racional en acuerdo con fines (lo que no equivale mecánicamente a "bienes" de disfrute personal directo, sean materiales o intangibles) y el deseo.

Con sólo poner en movimiento la conciencia y sus resultados objetivos —las acciones—, los sujetos imponen una transformación al ordenamiento colectivo: de la representación a la participación. Desde los particulares, la emisión del juicio genera e impulsa la ciudadanización de lo político, o, en términos directos, la reapropiación civil de lo público, pues no habría que olvidar que "el Estado no se justifica en sí mismo. No es la razón de Estado lo que obliga a la racionalidad de la vida política, sino que es la razón como facultad autónoma y suprema la que obliga a la sociedad a la ordenación de su vida".[11]

El ser social resultaría proclive a la autorregulación, siempre y cuando se cumpliese con el supuesto de su juicio racional y su intervención ordenada en los asuntos públicos, por encima de los valores hegemónicos o predominantes y, desde esa perspectiva, desactivando las diferencias

[10] Tomás Guillén Vera, "Bases filosóficas para la ética y la política en Leibniz", en *Revista de Estudios Políticos*, pp. 277-278. G. W. Leibniz (1646-1716), figura clave en el desarrollo del racionalismo anticartesiano del siglo XVII y uno de los orígenes de la Ilustración alemana, es reconocido sobre todo por sus aportaciones filosóficas, de innegable trascendencia, mientras que se ha subestimado su trayectoria política que lo tuviera activo a lo largo de cincuenta años: entre 1667 y 1675 como secretario del barón Johann Christian von Boineburg, ministro del Electorado en Maguncia, y entre 1676 y 1716 al servicio del duque de Hannover. *Vid.* E. J. Atton, *Leibniz: una biografía*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

[11] *Ibidem*, p. 309.

por medio de su incorporación real, así sea proporcional y limitada a determinados espacios, y su reconocimiento en el *corpus* normativo de la vida en común. Empero, ese esfuerzo no sería suficiente, ya que la ley es incapaz de renunciar a su naturaleza coercitiva; por lo que, además, habría que modificar los mecanismos culturales de percepción de las alteridades para que las manifestaciones de lo diferente no sean "normalizadas" y constreñidas a la condición de curiosidades, transgresiones o enfermedades.[12]

Entonces, se precisaría como fundamento estructural de una sociedad culta y educada, convencida de la funcionalidad de la organización meritocrática, que asuma la eticidad de la política como su cualidad específica. Una pretensión de este tipo recuerda los peligros anunciados por la fórmula de Montesquieu: "No es necesaria mucha probidad para que un gobierno monárquico o un gobierno despótico se mantengan o se sostengan. La fuerza de las leyes en uno, y el brazo del príncipe siempre levantado en otro, son suficientes para regular y ordenar todo. Pero en un estado social se precisa un resorte más: *la virtud*".[13]

Virtud entendida en un sentido republicano clásico (Cicerón) y no moral (Kant); en otras palabras, en tanto responsabilidad que proteja la libertad de los individuos y que sea beneficiosa para la colectividad. Subjetivación de la política que reivindica la facultad del juicio de los ciudadanos como una modalidad de defensa frente a la tecnificación contemporánea que reduce el gobierno de los hombres a la administración de los recursos, y que impone, además, una homogeneización de las conductas.

Martha C. Nussbaum lo sintetiza con acierto al plantearse el problema de la justicia desde el imperativo de incorporar lo subjetivo (*rational emotions*) a los procesos formales, cosificados e insensibles:

> As Whitman indicates, "poetic justice" needs a great deal of nonliterary equipment: technical legal knowledge, a knowledge of history and precedent, a careful attention to proper legal impartiality. The judge must be a good judge in these respects. But in order to be fully rational, judges must also be capable of fancy and sympathy. They must educate not only their technical capacities but also their capacity for humanity. In the absence of that capacity, their impartiality will be obtuse and their justice blind. In the absence of that capacity, the "long dumb" voices that seek to speak through their justice will

[12] Para ampliar esta visión defensora de las perspectivas alternativas de interpretación y vida de las minorías que devienen marginales y excluidas (*remainders*), *vid.* Bonnie Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics*, Nueva York, Cornell University Press, 1993, 269 pp.

[13] *Esprit des Lois*, III, 3, en *Oeuvres complètes de Montesquieu*, Roger Caillois [ed.], 2 vols., París, Gallimard, Biblioteche de La Pléiade, 1949-1951, p. 251.

remain silent, and the "sun-rise" of democratic judgement will be to that extent veiled. In the absence of that capacity, the "interminable generations of prisoners and slaves" will dwell in pain around us and have less hope of freedom.[14]

Se trata de recuperar el control y la direccionalidad de los fenómenos propiamente humanos, sin desdén de los mecanismos de protección de las formas generales, los derechos objetivos que preservan el orden institucional; pero ello ha de ocurrir revalorando la interpretación que hace el sujeto, individual o colectivo, de condiciones específicas y establecidas para elegir un sentido de acción compatible —aunque no por fuerza coincidente— con el despliegue que realizan otros actores, es decir, los derechos subjetivos de apropiación de la realidad que al hacerlo la moralizan, pues revelan una decisión orientada hacia la consecución de un bien. Dispersión del poder del Estado y limitaciones al *dominium* de los particulares que se vinculan con la noción práctica de tolerancia.[15]

En consecuencia, las complejidades de un proyecto de democracia radical que revise en forma crítica su tradición y su desempeño en el pasado, son enormes aunque superables, de acuerdo con Michael Sandel:

Self government today, however, requires a politics that plays itself out in a multiplicity of settings, from neighborhoods, to nations, to the world as a whole. Such a politics requires citizens who can think and act as multiply-situated selves. The civic virtue distinctive to our time is the capacity to negotiate our way among the sometimes overlapping, sometimes conflicting obligations that claim us, and to live with the tension to which multiple loyalties give

[14] Martha C. Nussbaum, *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*, Boston, Beacon Press/The Alexander Rosenthal Lectures/Northwestern University Law School, 1995, p. 121. Nuestra traducción: "Como lo indica Whitman, 'la justicia poética' necesita una gran cantidad de equipo no literario: conocimiento técnico legal, un conocimiento de la historia y los antecedentes, prestar una atención especial a la imparcialidad legal adecuada. El juez debe ser un buen juez en estos tres aspectos. Pero para ser totalmente racionales, los jueces también deben ser capaces de ser amigables y comprensivos. Deben estar preparados no sólo en sus habilidades técnicas, sino en su capacidad para tener humanidad. En ausencia de esa capacidad, su imparcialidad se volverá obtusa y su justicia ciega. En ausencia de esa capacidad las 'viejas voces tercas' que buscan expresarse a través de la justicia permanecerán calladas, y el 'amanecer' del juicio democrático permanecerá encubierto hasta ese punto. En ausencia de esa capacidad, 'las interminables generaciones de prisioneros y esclavos' yacerán dolientes a nuestro alrededor y tendrán menos esperanza de ser libres."

[15] A quien le interese la discusión filosófica sobre la determinación de los derechos objetivos y los derechos subjetivos, se recomienda la lectura de Stephen E. Lahey: "Wyclif on rights", en *Journal of the History of Ideas*, Maryland-Baltimore, John's Hopkins University Press, vol. 58, núm. 1, 1997, pp. 1-20.

rise. This capacity is difficult to sustain, for it is easier to live with the plurality between persons than within them.[16]

La participación ciudadana, corresponsable y dirigida de modo tendencial al gobierno directo, requiere de un escenario básico de bienestar que consiste en que sus integrantes disfruten de una relativa igualdad económica y social. En una realidad definida por las desigualdades resultará imposible construir una cultura política convergente que administre las diferencias de opinión o posicionamiento fenoménico a partir de la tolerancia, haciendo de ellas una expresión de pluralidad en la unidad.

Tal pretensión se inserta en un espacio y tiempo en el que el Estado opera en situación simbólica de emergencia, privilegiando la lógica de la inversión y la rentabilidad económicas, así como los factores de presión externa provenientes de otras economías nacionales, regionales o internacionales, a costa de los derechos civiles, la libertad política y los comportamientos particulares (públicos y privados) de los ciudadanos. La autonomía de gestión del poder institucionalizado sufre un acotamiento drástico al redefinir sus prioridades, agendas y modalidades organizativas desde fuera, ignorando la fuente de su legitimidad real e inmediata: la sociedad como electorado (*constituency*), que le antecede y origina.[17]

Por lo tanto, los únicos límites para el reconocimiento de la autoridad son la razón y la libertad del sujeto; su facultad de opinión, juicio y decisión, así como su capacidad de intervención práctica y participación efectiva en la gestión pública. Como Hans-Georg Gadamer sostiene:

---

[16] Michael Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1996, p. 350. Nuestra traducción: "Sin embargo, hoy en día el autogobierno requiere una política que se traduzca en una multiplicidad de escenarios, desde los barrios hasta las naciones, hasta el mundo como un todo. Esta política requiere de ciudadanos que puedan pensar y actuar como personalidades multisituadas. La virtud cívica característica de nuestros tiempos es la capacidad para negociar nuestro camino entre las obligaciones, en ocasiones superpuestas y en ocasiones conflictivas, que debemos cumplir, y de vivir con la tensión para las cuales se originan múltiples lealtades. Esta capacidad es difícil de sostener, ya que es más fácil vivir con la pluralidad entre las personas que entre las mismas personas."

[17] *Vid.* Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Boston, MIT Press, 1996, donde señala "the idea of autonomy according to which human beings act as free subjects only insofar as they obey just those laws they give themselves in accordance with the insights they have acquired intersubjectively". Nuestra traducción: "La idea de autonomía, según la cual los seres humanos actúan como sujetos libres sólo en cuanto a que ellos obedecen aquellas leyes que se promulgan para ellos mismos de acuerdo con la visión que éstos han adquirido intersubjetivamente", pp. 445-446.

> To have authority is to have acknowledge as an authority. Genuine authority is a matter of understanding and knowledge and not a matter of blind obedience, nor could it ever be. When someone or something commands authority, we recognize the superior insight and judgement of this authority or expertise. Authority is never merely bestowed. But must be earned and can never legitimately be imposed, because it is ultimately based on freedom and reason.[18]

**Las limitaciones del conocimiento político**

La reflexión política tiene como materia un orbe simbólico saturado de significados que se presentan como estructuras y gramáticas aprehensibles a distancia. Su objeto de análisis, y sobre todo de interpretación, está allí, dándose; es movimiento puro y, en consecuencia, traslación permanente de sentido. Para su desarrollo, el de tan peculiar tipo de comprensión, la repetibilidad no se anuncia y tampoco se presenta; así, por concretas que resulten sus intenciones, la abstracción será su territorio epistémico.

Al interrogar por el problema del nexo historia-realidad, pensamiento-mundo, sujeto-objeto, G. W. F. Hegel señala:

> ¿Qué quiere decir esto, más precisamente? Lo que es en sí necesariamente tiene que convertirse en objeto para el hombre, que cobra conciencia en él; de este modo, deviene para el hombre. Lo que se convierte en objeto para él es lo mismo que lo que él es en sí; mediante la objetivación de este ser en sí, el hombre se convierte en ser para sí, se duplica, se conserva, no se convierte en otro.[19]

Esa identidad parcial entre sujeto y objeto conduce a perseguir la disparidad que media el vínculo pensamiento-cosa. De tal forma que la subjetividad y el discurso comprensivo no devienen explicables por sí mismos, sino que necesitan —en calidad de imperativo— referirse al marco de su relación —la sociedad—, para entenderse aunque sea de modo fragmentario. Además, para autentificar su estatuto gnoseológico, la obje-

[18] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Nueva York, Continuum, 1993, p. 280. Nuestra traducción: "Tener autoridad es reconocerse a sí mismo como una autoridad. La verdadera autoridad es una cuestión de comprensión y conocimiento y no una cuestión de obediencia ciega, ni podría serlo nunca. Cuando algo o alguien ejerce autoridad, se reconoce la noción interna y juicio de esta autoridad o su experiencia. La autoridad nunca es sólo concedida. Debe ser ganada y nunca puede ser impuesta legítimamente, pues al final está basada en la verdad y la razón."

[19] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, t. I, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 26.

tividad del conocimiento —en el escenario modélico de la simulación teorética— requiere a su vez, y siempre, de los accidentes de la subjetividad, sus movimientos efectivos y sus cambios de perspectiva analítica.

Con mayor precisión, Adorno puntualiza:

> La disimetría del concepto de mediación hace que el sujeto esté en el objeto de una forma totalmente distinta a como éste se halla en él. El objeto sólo puede ser pensado por medio del sujeto; pero se mantiene siempre frente a éste como otro. En cambio, el sujeto, ya por su misma naturaleza, es antes que todo también objeto. El sujeto es impensable, ni siquiera como idea, sin objeto; en cambio, éste lo es sin aquél.[20]

Espacio de la predicación y la construcción de una inteligibilidad, el mero hecho de pensar la dominación aporta un problema adicional: la práctica que inspira tan frágil disciplina se niega a ceñirse a los criterios tradicionales de verdad, se contrapone a ellos, prescinde de la cientificidad. Para ella, en la política —en su dimensión dual de actividad y de teoría—, la misma lógica del error rectificado carece de pertinencia: su universo de estudio y disección, las modalidades que asume el poder institucionalizado, materializan y consumen su propio modelo y paradigma. Su composición cambiante deviene exclusiva de ciertas condiciones de estructuración lógica y orgánica, lo que impide su uso y recurso analógico.

Pero, además, el sujeto que conoce de la política es uno por naturaleza interesado, constituye parte del objeto y su posicionamiento gnoseológico trasciende la confianza primigenia en la neutralidad valorativa y su corolario de objetividad. Si a esta limitación se añade que su tiempo se consume en la actualidad, siendo el presente de la oportunidad y el riesgo que rechaza las manifestaciones del porvenir, las profecías sólo se cumplen al revés. Conocedor de esas fronteras, Dante Alighieri le encomienda a los filósofos epicúreos el Canto X del *Infierno*:

> Quando s'apressano o son, tutto è vano
> nostro intelletto; e s'altri non ci apporta,
> nulla sapem di vostro stato humano.
>
> Però comprender puoi che tutta morta
> fia nostra conoscenza da quel punto
> che del futuro fia chiusa la porta.[21]

[20] Theodor Wiesegrund Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975, p. 185.

[21] Dante Alighieri, *La divina comedia* [intr. de Eugenio Montale], Milán, Arnoldo Mondadori, 1985, vol. 1, versos 103-108, p. 89.

En este pasaje, se consigna la inutilidad del pensamiento para rendir cuenta de un presente que se nos aproxima desde la narración, perdiéndose toda percepción de lo que ocurre en la Tierra. Se agrega que después del Juicio Universal, con la desaparición de la historia, no habrá más futuro y, por ende, todo conocimiento será anulado.

En el pasado, la diversidad significativa de los componentes de la constelación humana solía reducirse al absurdo, mediante una operación lógica de síntesis aglutinante que favorecía la operación de modelos de análisis unívoco en la causación y pronóstico filosófico (*v.g.*, el marxismo y sus imperativos teórico-prácticos: la determinación económica en última instancia, el materialismo dialéctico, la lucha de clases y la dictadura del proletariado), al confiar en la existencia de actores racionalmente cohesionados: las clases sociales, unidades estructurales de percepción social y acción política. Debido a que los sujetos colectivos agrupados por identidades particulares poseían una naturaleza propia, serían capaces de cumplir con un propósito histórico irrenunciable, entendido como destino y misión.

Si bien la propuesta conceptual de Erwin Goffmann no ofrece una tesis suficiente sobre la motivación y se centra además en escenarios de envergadura reducida (microsociológicos), construye nociones comprensivas de nuevo tipo como la de "agentes copresentes", que permite identificar en un mismo sujeto colectivo o en el encuentro intersubjetivo posicionamientos y actitudes diferenciadas. Para este pensador, en todas las situaciones —término que utiliza en sustitución de "contexto"— sociales pueden suceder muchas cosas de manera simultánea.[22] La idea misma de racionalidad vinculada a un segmento o clase social quedaría seriamente cuestionada.

Incluso, la teoría de la élite política —gobernante— enfrentaría el mismo obstáculo de la unidad como prerrequisito de la acción política. Además, este modelo está obligado a establecer con claridad cuál es el interés de la propia élite y cómo se manifiesta en la elección de decisiones en situaciones clave o fundamentales. La capacidad de un grupo para ejercer control no significa mecánica y automáticamente que lo ejerza de hecho. Robert Dahl sostiene que la eficacia política práctica de un grupo está en función de su potencialidad de control y de su potencialidad de unidad.

Robert E. Dowse y John A. Hughes concluyen:

> Nos encontramos rápidamente en medio de especulaciones metafísicas sobre los intereses reales en oposición a los declarados, y nos encontramos inmer-

[22] *Vid.* Erwin Goffmann, *Behaviour in Public Places*, Nueva York, Free Press, 1963, pp. 17 y ss., y pp. 156 y ss.; también, *Interaction Ritual*, Londres, Allen Lane, 1972, pp. 1 y ss.

> sos en el ambiente bastante enrarecido de una historia contraria a los hechos. Es ésta una dificultad importante de la teoría de la élite: nos introduce en una serie de suposiciones, ninguna de las cuales puede ni demostrarse ni someterse a una comprobación empírica.[23]

Así, para un estudio de la política que se pretende sistemático, la identidad relativa sujeto-objeto representa un problema insuperable, en especial si se considera que el hecho mismo de que esta relación sea plural y cambiante impide formalizar un código o metalenguaje que registre, analice y formule hipótesis razonadas sobre comportamientos futuros. Tales limitaciones del conocimiento político eluden, de cualquier forma, la irracionalidad inmanente, ya que la imposibilidad de reconocimiento a distancia de los actores sociales no significa que carezcan de intenciones e intereses racionales, sino que dichos propósitos y fines no se construyen de manera directa como si cumpliesen con una sintaxis conductual ordenada y, en consecuencia, previsible.

Aunque pareciera un simplismo teorético, todo conocimiento es peculiar y, en principio, obedecería a sus propias formas de exégesis: la lógica específica del objeto específico. Tal vez esa sea la razón por la que Gilbert Ryle apunta:

> Los problemas que pertenecen a distintos dominios del pensamiento difieren con mucha frecuencia no sólo en relación con el objeto del que tratan, sino también en relación con el tipo de procesos de pensamiento que requieren. Por eso la distinción de las cuestiones en sus propios géneros exige la selección delicadísima de algunas características muy impalpables.[24]

Entre la obediencia y el consentimiento se inscribe un margen amplísimo de maniobra deliberativa, resolutiva y práctica de los sujetos, individuales y colectivos. La voluntad ciudadana, en tanto expresión de un deseo o una necesidad, podrá estar condicionada por el medio y el ambiente, pero no determinada. Libertad restringida, aunque jamás cancelada, por la autorregulación reflexiva del propio agente.[25] De modo que,

[23] Robert E. Dowse y John A. Hughes, *Sociología política* [trad. de José María Rolland Quintanilla revisada por Salvador Giner], Madrid, Alianza Editorial, 1979, pp. 202-203.

[24] Gilbert Ryle, *Dilemas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979, p. 10.

[25] *Vid.* Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración* [trad. de José Luis Etcheverry], Buenos Aires, Amorrortu, 1995, en especial el capítulo 2, p. 393, "Conciencia, propio-ser y encuentros sociales", pp. 77-142, entendiéndose por este término: "Lazos causales que tienen un efecto de realimentación en una reproducción sistémica, donde esa realimentación se ve sustancialmente influida por un saber que los agentes tienen sobre los mecanismos de una reproducción sistémica, y que emplean para controlarla".

como escribe Jacques Monod, "la antigua alianza ya está rota: el hombre sabe al fin que está solo en la inmensidad indiferente del Universo de donde ha emergido por azar. Igual que su destino, su deber no está escrito en ninguna parte. Puede escoger entre el Reino y las tinieblas".[26]

El espacio-tiempo de decisión existente para el yo expansivo se halla limitado por naturaleza. Constituye el dónde y el cuándo del sujeto —aislado, intersubjetivo o colectivo—; la territorialidad de su razón entendida como intención. Desde allí comienza —el ser histórico— el establecimiento de su circunstancia, a partir de escenarios acotados, lo que comprime y reduce el universo de sus opciones.

En forma permanente, el sujeto intentará *presentificar*[27] su posicionamiento analítico —la preocupación sobre su inserción y sentido en el mundo social— y práctico —la ocupación para hacer del mundo su espacio habitable—. Para los agentes históricos la única duración que existe es la de la actualidad, esa especie de presente continuo en la percepción agustiniana. En la oportunidad, los seres humanos descubren su razón de ser; las otras modalidades convencionales del tiempo, el pasado y el futuro, les son ajenas por principio, salvo si están vinculadas con la dirección de su voluntad actual; por ejemplo, como razones para fundar una opción seleccionada o como intereses para ordenar una orientación específica en su participación social.

La fluidez incesante de la temporalidad del sujeto, su presente continuo y en renovación constante impiden un conocimiento dinámico capaz de predicar con estabilidad un sentido posible de ese "transcurrir" en el tiempo, de esa rara condición de "hacerse" en el espacio. Como sujeto y objeto guardan una relación en proceso de redefinición permanente, la teoría conserva inalterable su naturaleza de hipótesis del mundo. La realidad escapa a toda formalización comprensiva o, lo que resulta su equivalente, la aprehensión conceptual que se realiza y se tiene de la historia es una aproximación conjetural carente de la motilidad que la caracteriza. Heidegger acierta cuando asevera que "la interpretación no es el tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender".[28]

---

[26] Jacques Monod, *El azar y la necesidad: ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna* [trad. de Francisco Ferrer Lerín, revisada por Antonio Cortés Tejedor], Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993, p. 190.

[27] Me refiero al pensar rememorativo y al pensar anticipativo que definen el pensamiento de Heidegger respecto del pensar (en su caso, ontologizar) la historia, en la medida en que el proceso gravita en el sujeto como donador del sentido, y dado que éste sólo existe en el presente, lo que es propiamente su tiempo efectivo, el pasado y el futuro encuentran pertinencia en cuanto son capaces de reubicarse en la actualidad.

[28] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962,

A esta frontera epistémica, nudo problemático que sitúa la reflexión política a la zaga de los acontecimientos, se añade la dificultad predicativa que consiste en que el lenguaje descifra su propio universo simbólico —modelo de simulación de la realidad—, compuesto por objetos construidos y no por hechos observables en directo. En palabras de Michel Foucault: "El discurso tendrá desde luego como tarea el decir lo que es, pero no será más que lo que dice."[29] El lenguaje deviene "la casa del ser" (Heidegger).

La pretensión gnoseológica del discurso político se agota y cumple en su calidad de estructura de comunicación dirigida a la conservación o transformación del orden social, y articularía dos fases —indiferenciadas, no secuenciales— en el proceso de su configuración: una expansiva o *poiesis*, relativa al sujeto, que se presenta como reflexión creativa; y otra restrictiva o ideológica referida al objeto construido en forma de realidad (*gegenstand*) y de intuición sensible (*objekt*), que se manifiesta como comprensión determinada.

Entender la vida pública entraña habilidades peculiares que oscilan entre la razón y la oportunidad, la percepción sensorial y la construcción de escenarios alternativos, la identificación de actores, agentes pasivos y socios o inversionistas de proyecto e iniciativa, el diseño discursivo, la formulación de juicios y la adecuación o integración de intereses emergentes distintos o contrapuestos. De allí que Isaiah Berlin lo considere un "don":

> The gift we mean entails, above all, a capacity for integrating a vast amalgam of constantly changing, multicoloured, evanescent, perpetually overlapping data, too many, too swift, too intermingled to be caught and pinned down and labelled like so many individual butterflies. To integrate in this sense is to see the data (those identified by scientific knowledge as well as by direct perception) as elements in a single pattern, with their implications, to see them as symptoms of past and future possibilities, to see them pragmatically —that is, in terms of what you or others can or will do to them, and what they can or will do to others or to you. To seize a situation in this sense one needs to see, to be given a kind of direct, almost sensuous contact with the relevant data, and not merely to recognize their general characteristics, to classify them or reason about them, or analyse them, or reach conclusions and formulate theories about them.[30]

pp. 32. Así, habría que considerar la historicidad propia del concepto y de las limitaciones propias de que sea un esqueleto abstracto cuyo contenido ha perdido existencia virtual, es decir, potencia comprensiva de simulación de las formas humanas realmente existentes.

[29] Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1978, p. 50.

[30] *The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 1997, p. 46. Nuestra traducción: "El don al que nos referimos conlleva, sobre todo, una capacidad para integrar una vasta amalgama de datos en constante

## La lucha por la expresión

El objeto del lenguaje no es lo real, sino su manifestación sígnica.[31] Las palabras son vestigios de la reflexión; formas heroicas de superación del silencio, ecos de vida, pero sólo eso: sonidos y, las más de las veces, ruidos. La paradoja navega sin término aparente, flota en búsqueda de su sentido exacto, "así, en un extremo, la realidad que las palabras no pueden expresar; en el otro, la realidad del hombre que sólo puede expresarse con palabras", señala Octavio Paz.[32] Queramos o no, estamos forzados a confiar en el lenguaje; sumidos en su geografía incierta que —al mismo tiempo— encierra y libera a sus moradores. Es nuestra única opción para enfrentar al mundo y, con violencia, vencerlo. Con él y contra él, tan inasible deviene nuestra actitud, ambigüedad que nos determina y lacera. Somos entes gramáticos empeñados en expresarse "realmente" más allá de los símbolos y los signos.

Los retos que las palabras nos imponen son todavía mayores, ya que los "vasos sagrados", en la denominación de san Agustín, vierten sus contenidos de modo permanente; la realidad —o, más bien, las realidades— se transforma a gran velocidad y sin tregua, modifica sus perfiles y agota las posibilidades comprensivas de nuestro vocabulario. El lenguaje viaja con lentitud; se diría que con parsimonia, como convencido de lo inútil de su esfuerzo por rendir cuentas de un mundo en constante rotación. Por ello, quizá el silencio resulte en ocasiones más elocuente para descifrar los enigmas de la historia y de los seres que deambulan en su territorio. Incluso, podríamos calificar al silencio como un "no decir expresivo" frente al asombro que le impone el mundo y sus manifestaciones.

---

cambio, multicolores, efímeros y en perpetuo traslape, demasiado numerosos, demasiado rápidos, demasiado entremezclados para poder capturarlos, concentrarlos y etiquetarlos como si fueran incontables mariposas. En este sentido, integrar es ver los datos (los identificados por el conocimiento científico así como por la percepción) como elementos en un solo dibujo, con sus implicaciones, verlos como síntomas de posibilidades pasadas y futuras, verlos pragmáticamente, es decir, en términos de lo que usted o los otros pueden o quieren hacerles a ellos, y lo que ellos pueden o quieren hacerles a los demás o a usted. Para aprovechar una situación en este sentido se necesita ver, se necesita tener una especie de contacto directo, casi sensual con los datos importantes, y no sólo para reconocer sus características generales, para clasificarlas o razonar acerca de ellas, analizarlas o llegar a conclusiones y formular teorías acerca de ellas."

[31] En cuanto a ello, T. W. Adorno señala: "El sistema de signos que es el lenguaje, que con su pura existencia transfiere todo de antemano a algo ya preparado por la sociedad, defiende a ésta según su propia figura, antes de cualquier contenido." *Vid.* T. W. Adorno, *La ideología como lenguaje* [trad de Justo Pérez Corral], Madrid, Taurus, 1971, p. 55.

[32] *Vid.* Octavio Paz, *El arco y la lira*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

Sin escapatoria, estamos condenados a vivir de palabras, recreando sus sonidos y especulando acerca de sus significaciones debido a que el sujeto de conocimiento, antes de actuar, "escucha ya en la estepa de sus tímpanos retumbar el gemido del lenguaje", de acuerdo con los versos magníficos de José Gorostiza.[33] Todo lenguaje es de naturaleza sucesiva; salvo las palabras compuestas y las derivaciones, las lenguas resultan ser inexpresivas. No aprehenden la realidad, la piensan y suponen; de hecho, la reconstruyen vía la postulación de conjeturas. Imposible, entonces, argüir que pensamiento y realidad son traducibles. Ludwig Wittgenstein, apesadumbrado por ello, escribió: "Sólo puedo nombrar los objetos. Los signos los representan. Yo solamente puedo hablar de ellos; no puedo expresarlos. Una proposición únicamente puede decir cómo es una cosa, no qué es una cosa".[34]

Quizá por ese motivo alguien ha propuesto que las palabras deben someterse a tratamiento de rehabilitación, debiendo ser amasadas una y otra vez hasta que adquieran la elasticidad suficiente para ser instrumentos capaces de transferir sentido y significado. El poeta sugiere y amonesta:

Dales la vuelta,
Cógelas del rabo (chillen, putas),
Azótalas,
Dales azúcar en la boca a las rejegas,
Ínflalas, globos, pínchalas,
Sórbeles sangre y tuétanos,
Sécalas,
Cápalas,
Písalas, gallo galante,
Tuérceles el gaznate, cocinero,
Desplúmalas,
Destrípalas, toro,
Buey, arrástralas,
Hazlas, poeta,
Haz que se traguen todas sus palabras.[35]

Las palabras como fuentes de convicción; fuerzas interesadas en hacerse materiales al pretender arrebatarle al mundo sus secretos. Su límite: la comunicación efectiva, ya que la combinación de letras y consonantes, el diseño de una cadena fónica significativa, no forzosa o me-

[33] José Gorostiza, "Muerte sin fin", en *Poesía,* México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

[34] *Vid.* Lwdwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1973.

[35] O. Paz, "Las palabras", en *Puerta condenada,* en *Libertad bajo Palabra,* México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

cánicamente satisface el propósito de predicar la realidad y sus fenómenos en el ámbito de una auténtica comunidad de diálogo. Las palabras sin sentido compartido pueden terminar reducidas a la melancólica condición de "islas de monólogos sin eco".[36]

Consciente de esas limitaciones y resuelto a superarlas, Jorge Cuesta ofrenda una especie de oración secular en "Una palabra obscura":

> En la palabra habitan otros ruidos,
> como el mudo instrumento está sonoro
> y al inhumano dios interno el lloro
> invade y el temblor de los sentidos.
>
> De una palabra obscura desprendidos,
> la clara funden al ausente coro,
> y pierden su conciencia en el azoro
> preso en la libertad de los oídos.
>
> Cada voz de ella misma se desprende
> para escuchar la próxima y suspende
> a unos labios que son de otros el hueco.
>
> Y en el silencio en que sin fin murmura,
> es el lenguaje, por vivir futura,
> que da vacante a una ficción un eco.[37]

La voz escrita como acto de voluntad e inteligencia orientada a desandar las distancias entre los sujetos, tanto como a reintegrar la totalidad de lo existente que, lejano y extraviado el Paraíso, sólo se nos revela en migajas y fragmentos. Ella, quizá sin saberlo, encarna un desafío: el de querer ser como los dioses, emularlos y desplazarlos con la apropiación del poder de nombrar las cosas. Con el ánimo de contener semejante rebeldía, san Buenaventura solía definir al silencio, esa escurridiza contraimagen de la palabra, como la actitud mística frente a la inefabilidad del ser supremo.[38] La negación del sonido como postración y homenaje en calidad incluso de renuncia al ser, al olvidar o renunciar a la plena humanización que se conquista por el trabajo y el lenguaje. El silencio como respeto y manifestación del azoro ante lo infinito y lo inexplicable deviene elocuencia pura, una actitud cargada de significación e intención, reverencia ante lo absoluto.

---

[36] *Vid.* J. Gorostiza, *op. cit.*

[37] *Vid.* Jorge Cuesta, *Tierra nueva* (1942).

[38] *Vid. Itinerarium mentis in Deum*, VII, 5.

La palabra se entrelaza con la expresión de una fuerza sustancial, de una posibilidad asociativa y comprensiva, sin que en sí misma encuentre su valor en cierto significado. Trasciende los contenidos para entronizarse en una especie de energía predicativa. Lo hace de esa manera justo porque la realidad se le niega y oculta, no le es directamente propia. El lenguaje nunca comienza su recorrido a partir del universo fenoménico, sino que, antes al contrario, hacia él se dirige. En ese sentido, las voces articuladas constituyen instrumentos reconstructivos que, desde el lanzamiento de una o diversas conjeturas, postulan "su realidad".

Para Giordano Bruno,[39] la materia gusta de la metonimia, desplaza su sentido a través de imágenes y emblemas siempre renovados; se solaza en disfrazarse y en ese intento por diluirse y ocultarse reivindica la imposibilidad de ser conocida de modo directo. Así, será preciso perseguirla paso a paso por medio de nuestro único arsenal: el de los conceptos o las palabras. Formas de entendimiento que descubren una verdad atávica: el mundo es en sí mismo lo que no se sabe. Eterno desconocido, el mundo, la materia o la realidad, recurriendo a la denominación que se prefiera, está allí como un testimonio, un punto de referencia que sólo se ofrece en forma marginal a la intuición. Por ello, la recurrencia a la poesía y los poetas en la pretensión de descifrar misterio tan insondable mitiga o explica la distancia entre las palabras y el silencio.

Marco Antonio Montes de Oca extrema la percepción de dolor tan singular cuando reclama decepcionado:

De nada sirvió el gran prodigio
si cada hombre habla en el desierto, come de su voz,
rasga el aire murado de la palabra,
tortura a solas los sangrantes flancos de la sílaba
y pierde entre sus labios el esfumado mendrugo
de la claridad.[40]

[39] *Vid.* Giordano Bruno, *Mundo, magia, memoria*, selección de textos, Ignacio Gómez de Liaño [ed.], Madrid, Taurus, 1982, en particular la p. 334, donde se señala: "Las imágenes y los signos, unos lo son de las cosas sensibles, otros de las inteligibles; algunos de las sustancias, otros de los accidentes, otros de la magnitud, otros de la virtud, otros del número, de la acción, la pasión, la potencia, el acto, el conocimiento, el apetito, la disposición o relación, el dante, el recibiente, el habiente, el lugar, el tiempo, la oposición, la contrariedad, la intención y la dicción, y de aquellas cosas que éstas se reducen. Agrega de los principios, los medios, los instrumentos, las diferencias, la concordancia, la comparación según lo mayor, lo menor, lo igual, lo más alto, lo más bajo, lo compañero. Aún más, las imágenes, como los signos, unas están en las cosas, otras en la intención, otras en la voz, otras en la delineación gráfica; unas, digo (para reducirlas a estos dos encabezamientos) son de las cosas, otras de las palabras o voces articuladas".

[40] *Vid.* Marco Antonio Montes de Oca, *Ruina de la infame Babilonia* (1953).

La misma desesperación por lograr una expresión fluida y —sobre todo— una respuesta al pronunciamiento predicativo contenido en las palabras, atraviesa el discurso de Gilberto Owen, quien en *Sindbad el varado* enuncia el delicioso sinsentido de "y el vacío me nombra con tu boca", agregando:

> Pero ahora el silencio congela mis orejas;
> se me van a caer pétalo a pétalo;
> me quedaré completamente sordo;
> haré versos medidos con los dedos;
> y el silencio se hará tan pétreo y mudo
> que no dirá ni el trueno de mis sienes
> ni el habla de burbujas de los peces.[41]

Los hechos, comprendidos cual si fueran cualidades dadas, son inaprehensibles para la mente humana; su representación sígnica es lo que atrapa el sujeto, ya no cosas, sino objetos elucidados y construidos. Alegórica o figurada, la realidad del mundo y el mundo de la realidad comparecen ante nosotros por cortesía y mediación de las palabras y, por supuesto, gracias a la elocuencia, misteriosa y episódica, del silencio. "Los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo", Wittgenstein *dixit*.

Sin más, nos ubicamos "en la orilla letal de la palabra" abusando de *Muerte sin fin*. Aquí, pudiera anclarse la definición aristotélica de "afección del alma" cuando explica el nexo fecundo y problemático entre el nombre —la palabra, la voz, el concepto, el signo— y el designado —la cosa, el objeto, el fenómeno, la realidad—. Proceso —el de la apropiación del mundo que buscan las palabras— en el que participan indiferenciados los momentos de la percepción, la demostración y la atribución. Todas ellas son operaciones intelectuales, distanciadas del referente, la circunstancia histórica o fenoménica, que se afanan en disectar y comprender. Dar cuenta de seres, entes y accidentes escurridizos es, ni más ni menos, que el enorme —quizá inalcanzable— cometido que persiguen las palabras: estar siempre al asecho de su presa: el mundo.

Salvador Novo tenía razón al delinear los confines de la potencia expresiva cuando nos otorga en "Ofrenda" dos versos impecables: "Mi lengua, perforada de palabras, libó miel en silencio".[42] La magia del lenguaje reposa en una convicción fundamental: la de ser algo más que una operación lógica que genera la (aparente) correspondencia de sujeto y predicado por medio de la cópula; pues, vehemente, intenta abatir las distancias entre el pensamiento y el universo fenoménico, jamás ceja en

[41] *Vid.* Gilberto Owen, *Perseo vencido* (1948).

[42] *Vid.* Salvador Novo, *México* (1964).

su compromiso por vencer el abismo que separa a los seres y las cosas, pero al no lograrlo por completo —a la manera de un castigo del eterno retorno, Sísifo o Leuco por caso—, renueva su destino, que no es otro que el de fundar los esponsales de tan esquivos y díscolos contrayentes: el mundo y la palabra.

Habrá que asumirnos como huéspedes del silencio, asentarnos en sus dominios, habitarlo literalmente, para infundirle sentido e intención con la energía de las palabras, respetando su rara elocuencia y cumpliendo con nuestra condición de seres gramáticos, ya que "las palabras vuelven como tatuajes o cicatrices ásperas".[43] Son las señas de identidad de nuestras escaramuzas cotidianas; por ello, debemos valorarlas y, en especial, fluir en ellas, arremetiendo contra el silencio. Ésa es la lucha por la expresión. Sólo así, librándola a plenitud, podremos ser protagonistas en la realidad, el mundo y la materia. Y todo ello siendo memoriosos, renovando la conciencia frágil y mutable de que las palabras son máscaras de la historia y disfraces del mundo.

[43] José Emilio Pacheco, "Éxodo", en *Los elementos de la noche,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.

# EL PODER, ¿PRESENCIA NECESARIA EN EL DISCURSO DE JACQUES RANCIÈRE?*

Alfonso Barquín Cendejas**

Desde hace más de dos mil años, cuando Aristóteles escribió su tratado sobre lo que es y debe ser la política, se ha escrito mucho; y más se ha de escribir en los siglos por venir. El núcleo de los esfuerzos para abordar su definición contiene tanto aspectos de tipo funcional y empírico, como un germen utópico y escatológico, es decir, también señala hacia dónde se va con su práctica, para qué sirve a una comunidad.

Este último punto revela que las esperanzas de una comunidad se cifran en aquello que la práctica política define y, en cierta medida, en lo que excluye, de tal suerte que en el nivel del discurso resulta fundamental definir de manera clara lo que se considera digno de ser llamado política y lo que no. A lo largo de la historia, encontramos autores de la talla de Althusius, Maquiavelo, Hobbes, Locke, Weber, Kelsen, Schmitt, Gramsci, Bobbio, quienes entre muchos otros han dirigido sus esfuerzos hacia esa singular tarea. Hay, en todo caso, una cierta regularidad en el tratamiento del tema que se relaciona con los fenómenos de poder. En su texto "Política", Bobbio[1] bosqueja un apretado resumen del tratamiento del fenómeno. El poder es uno de los grandes hilos conductores, de

* Agradezco al Dr. Benjamín Arditi las observaciones relacionadas con este trabajo.

** Escuela Nacional de Antropología e Historia/Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Autónoma de México, México.

[1] Norberto Bobbio *et al.* [eds.], "Política", *Diccionario de política,* México, Siglo XXI, 2002, pp. 1215-1225.

hecho, el más conspicuo. Tanto Aristóteles como Locke definen la política en relación con cierta forma de ejercer el poder, distinta de otros modos. Estas topologías derivan en la caracterización del poder político y sus múltiples variantes a lo largo de la historia. Las formas de ejercicio del poder político caracterizan, entonces, a la política desde este punto de vista; Weber y el monopolio de la fuerza sobre un territorio dan la pauta para caracterizar lo que la política es para el Estado. Más peculiar aún es la definición de Carl Schmitt de la política como el conjunto de las relaciones amigo-enemigo; dura, aunque pragmática visión, la de Schmitt permite que todo o casi todo quepa en lo político.

Este sintético panorama es un sencillo preámbulo para enmarcar los esfuerzos de Jacques Rancière —como los de otros—, para dar al concepto de política una definición operativa, pero que, además, abarque un modelo de sociedad futura en donde *la política* sea una actividad que mejore a la sociedad. De ahí que para él no "todo es política", como suele decirse. Asimismo, plantea que política y poder no son sinónimos; más aún, rompe con el esquematismo al aislar la política de los efectos del poder. Hacia este preciso aspecto tan polémico apunta este ensayo. Concuerdo con Rancière en que se ha abusado al hermanar poder y política, aunque no tanto para que se puedan aislar de forma tan definitiva, como lo hace el autor. En el presente texto, se intenta retomar la propuesta de Rancière, que limpia lo político de la saturación de "poder", pero que al final agrega como un catalizador de lo que define como política.

Parte medular del quehacer intelectual de Jacques Rancière se ha enfocado en el mundo de los fenómenos políticos para dar cuenta de sus características específicas, en un intento de superar las limitaciones que aprecia en los tratamientos anteriores. Ese esfuerzo fecundo deriva en dos conceptos: política y policía. Antagónicos entre sí, la policía, el orden, las divisiones establecidas del mundo de lo sensible —su partición— y el mantenimiento de tales divisiones; la política representa el momento de irrupción de una de esas partes para evidenciar su falta de "parte" en la totalidad del mundo de lo sensible y el daño ocasionado por esta situación. Sin embargo, Rancière no explicita los mecanismos mediante los cuales la policía puede mantener estable la partición de lo sensible, ni cómo los "sin parte" pueden manifestar el daño y obligar a los demás a considerarlos una "parte", a pesar de la normatividad policial. Trataré de aclarar los motivos por los cuales se requiere manifestar alguna posición sobre el ejercicio de poder para explicar tales mecanismos y si de los textos de Rancière se puede extraer un atisbo de respuesta a esa pregunta.

Para alcanzar el objetivo arriba propuesto, es importante comprender la forma de proceder de Rancière y conocer sus puntos de partida. En primer lugar, rechaza la idea de un fundamento duro del cual podría

trazarse el concepto de política y el de policía, dada la contingencia de todo orden social: "El fundamento de la política, en efecto, no es más que la convención de la naturaleza: es la ausencia de fundamento, la pura contingencia de todo orden social".[2] Es decir, no es oportuno plantear aquí un análisis minucioso de cuáles fueron las condiciones originales de la humanidad que derivaron en el establecimiento de un orden social, expresado en lo que él llama la policía. Habremos de centrarnos en los procesos de manifestación de fenómenos policiacos y políticos, y en la intervención del poder en esos procesos.

Así, en primer lugar partiré de una definición muy sencilla sobre el poder: "es una relación entre comportamientos [...] [donde] el comportamiento de A trata de modificar la conducta de B: A ejerce poder cuando provoca *intencionalmente* un comportamiento de B".[3] Con ello, se buscará encontrar las particulares formas de acción que permiten la estructuración y mantenimiento de los fenómenos policiacos y las posibles condiciones para la transformación de las divisiones, en las que el mundo de lo sensible se halla partido. A partir del contacto que ocurre entre política y policía, Rancière manifiesta su renuncia a los beneficios del concepto de poder como intermediario entre ambas zonas; no obstante, lo hace refiriéndose a la aceptada, aunque errónea, ecuación: donde hay poder, hay política.[4] La renuncia que hace para otorgarle su especificidad a la voz "política", parece causarle ciertos problemas.

En segundo lugar, es preciso señalar que el acercamiento de Rancière a los fenómenos se basa en *el desacuerdo* como método de aproximación. A partir de situaciones de habla en donde participan diversos actores, busca encontrar la racionalidad misma de la situación y la disputa sobre lo que quiere decir "hablar", de tal suerte que los ejemplos que utiliza para ilustrar las situaciones de desacuerdo y cómo ellas reflejan el surgimiento de la política no constituyen bases ontológicas determinantes. Esto, en virtud de que el punto de partida del razonamiento ranciereano está muy arraigado en el pensamiento filosófico griego, pero sólo como un punto de partida arbitrario; el recurso a los trabajos de Platón o Aristóteles se realiza con el fin único de mostrar cómo esas deducciones están inscritas en la lógica de un daño, productor de un desacuerdo con aquellos que son incluidos-excluidos en la situación de habla.[5] Así, el uso

[2] Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1996, pp. 30-31.

[3] Mario Stoppino, "Poder", en N. Bobbio *et al.* [eds.], *op. cit.*, p. 1192.

[4] J. Rancière, *op. cit.*, pp. 47-48.

[5] J. Rancière, "The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics", ponencia presentada en la conferencia *Fidelity to the Disagreement: Jacques Rancière and the Political*, Londres, Goldsmiths College, 16 y 17 de septiembre de 2003, p. 8.

de sus ejemplos, para la demostración del enunciado aquí propuesto, buscará indicar sólo el papel que puede desempeñar el ejercicio del poder como catalizador en los procesos del mantenimiento de la policía y en la manifestación de la política, desechando insinuar una preexistencia necesaria, ontológica, de los fenómenos de poder.

En tercero y último lugar, debe considerarse que la expresión de las desigualdades existentes —y no dichas— en un orden policial procede de un proceso en el que los individuos identifican y desarrollan una capacidad de enunciación que antes no era identificable: a ello se refiere Rancière como "subjetivación".[6] El desacuerdo sobre los significados de un orden policial conduce a los actores a una nueva representación del campo de la experiencia; por eso, postula que "la política no está hecha de relaciones de poder, sino de relaciones de mundos".[7] Lo anterior entra en contradicción con el hecho de que la subjetivación política "es una capacidad para producir [...] escenarios polémicos".[8] Precisamente en la referida "capacidad", el concepto de subjetivación política necesita la idea de poder. ¿Qué profundidad puede tener el concepto si no es capaz de dar luz acerca de las circunstancias en las que la subjetivación en un individuo crea polémica o resuena en otros, es decir, sobre su capacidad de producir un cambio de subjetivación en los demás? Me abocaré más adelante a responder esta pregunta.

Intentaré exponer las características del proceso policial en donde el concepto de poder parece ser útil para reforzar el argumento: "La policía es una 'partición de lo sensible' cuyo principio es la ausencia de un vacío y de un suplemento. La policía no es una función social, sino una constitución simbólica de lo social".[9] En esencia, Rancière introduce una fórmula en la cual el mundo de lo sensible se halla dividido en partes que separan y excluyen y, al mismo tiempo, en divisiones que permiten participar. Las divisiones se refieren a la distribución de modos de ser, hacer y decir, a lugares de ocupación de los cuerpos en el espacio y a la posibilidad de hacer visibles o invisibles las formas de actividad de los cuerpos; es decir, qué grupos se dedicarán a ciertos modos de acción, en qué lugares y qué clase de discurso nombrará o no las actividades realizadas.[10] Así, sostiene que la policía "es en esencia, la ley, *generalmente implícita*, que define la parte o la ausencia de parte de las partes".[11] ¿A que se re-

[6] J. Rancière, *El desacuerdo...*, p. 52.

[7] *Ibidem*, p. 60.

[8] *Ibidem*, p. 59.

[9] J. Rancière, "Ten Theses on Politics", en *Theory & Event*, vol. 5, núm. 3, 2001. Tesis. Todas las traducciones del inglés son mías.

[10] J. Rancière, *El desacuerdo...*, p. 44.

[11] *Ibidem*, p. 44. Las cursivas son mías.

fiere con todo lo anterior? A situaciones sociales en las cuales las actividades que se efectúan están distribuidas en una especie de compartimentos que definen formas específicas para cada uno; y, como bien lo subraya, es una constitución simbólica de lo social; es decir, una forma de representación compartida por los actores en tales situaciones.

Un ejemplo muy claro es la referencia a un relato de Herodoto acerca de la forma en que los guerreros escitas trataban a sus esclavos: acostumbraban vaciarles los ojos para que fueran más serviles en su tarea de ordeñar vacas. Parten los guerreros al Asia en expedición de conquista, abandonándolos por una generación. Fue el tiempo necesario para el nacimiento de individuos a los que no se les sacaron los ojos; dada esta nueva condición, llegaron a la conclusión de ser —simbólicamente— iguales a sus amos. La condición de la vista en los esclavos derivó en una "falla" en el orden simbólico del mundo, en la asignación de las partes y sus propiedades. Cuando los guerreros regresaron, los encontraron en franca rebelión, armados y pertrechados para combatirlos como iguales y enfrentando a sus antiguos amos, oponiendo lanzas con lanzas; los amos no pudieron derrotarlos. Un guerrero sugirió, entonces, controlarlos con el elemento de siempre: oponer látigos a lanzas para restaurar el orden simbólico precedente y "corregir" la anomalía con la finalidad de reafirmar la partición de lo sensible, la policía. La estratagema tuvo éxito y los esclavos se rindieron.[12]

Aquí hay una pista de cómo el orden simbólico de la policía no es una configuración automática que relaciona dominantes y dominados, sino que, de alguna manera, representa un proceso mediante el cual las fallas en la policía pueden ser corregidas en múltiples ocasiones, sin mayores problemas. En este caso, una situación fortuita, accidental, no basta para poner en entredicho la ley implícita en el orden policial. Si bien el proceso de subjetivación ocurrió en un momento, al asumirse los videntes como iguales, la puesta en movimiento de medios para producir un escenario polémico, no fue suficiente o no lo fue para muchos. ¿Todos los que antes percibieron la distancia entre amos y esclavos como inexistente la "des-subjetivaron"? ¿Es posible tal "des-subjetivación"? ¿Los medios desempeñan algún papel para revertir el proceso? La sola idea de *subjetivación* no alcanza para contestar estas preguntas; la incorporación de ciertas características del ejercicio del poder permite afinar estas discusiones surgidas del texto.

Un ejemplo más podrá arrojar otro poco de luz para aclarar el argumento. En la *Tesis 8,*[13] Rancière menciona que la policía no es la ley in-

[12] *Cfr. ibidem,* pp. 26-27.

[13] J. Rancière, "Ten Theses on Politics", p. 44.

terpelando individuos, sino sobre todo un recuerdo de las obviedades de lo que "allí está, o bien, de lo que no". Para ilustrarlo, acude a la dualidad de un espacio en las calles, como espacio público o sólo como espacio de tránsito. "¡Circulando!"[14] es la expresión utilizada por un oficial de policía para señalar, enseñar, que la calle no es un espacio para detenerse o para concentrarse, sino sólo para eso, para circular. La toma de dicho espacio para otras funciones supondría la construcción del nuevo uso del espacio, una nueva conceptualización, una nueva partición. Sin embargo, el oficial no permitirá eso y acude a expresar los símbolos que marcan el orden policial, a aquellos a los que por alguna razón, se les "olvidaron", mostrando las obviedades que sustentan tal orden de lo simbólico. Y no son pocos los recursos que puede desplegar para recordar que determinada partición de lo sensible es como es.

Así, en el proceso policial, podemos vislumbrar la posibilidad de diversas etapas a las que se puede recurrir para recordar el orden simbólico establecido y en cada una de las cuales los medios para refrescar la memoria son más contundentes. De nuevo hallamos una falla en el orden policial —no interesan las causas— y una corrección que lo restaura. En este caso, opera evitando la subjetivación, de manera accidental, a través de la apelación a mecanismos de poder.

¿Qué conclusiones se pueden desprender de estos ejemplos? En un principio, parece dibujarse que la policía es un proceso activo en el cual la partición de lo sensible debe mantenerse mediante recordatorios, con el ejercicio poder. La reafirmación de la partición de lo sensible se presenta como un proceso *intencional* de un actor sobre otro, es decir, un ejercicio del poder, aunque reconozco que por necesidad el actor no es consciente de qué es exactamente lo que reafirma. En el caso de los peatones, se puede reconocer que la ocupación de la vía de tránsito no es por fuerza la manifestación de un desacuerdo; no obstante, sí supone una intervención policial. Si un individuo comprende la naturaleza *pública* de la calle, al mismo tiempo que la capacidad policial para evitar la materialización de esta asignación simbólica y, por lo tanto, ni la comparte ni la practica, estamos hablando del poder que ejerce la policía, al margen del proceso de subjetivación.

Asimismo, quedó demostrado en el caso de los escitas que los medios para ejercer el poder —restaurar las partición de lo sensible— deben ser los adecuados y se encuentran determinados por el contexto de la situación. ¿Qué habría sucedido si al guerrero "no se le ocurre" cambiar lanzas por látigos? ¿Que habría acontecido si a un esclavo "se le ocurre" ignorar

[14] Traducción libre, en el contexto nacional, de la expresión inglesa *move along*.

ese cambio? En estas situaciones, la capacidad manifiesta del que trata de reafirmar el orden policial se relaciona de alguna forma con las probabilidades de que una irrupción política sea considerada como tal. Ello significa que las situaciones en las cuales es posible manifestar el desacuerdo guardan alguna relación con la capacidad del orden policial y no residen de forma exclusiva en la capacidad de enunciación de un campo de experiencia que no era identificable.

Así pues, lo dinámico del proceso policial abre la puerta a una serie de conjeturas acerca de cómo se mantiene y cómo quien toma en sus manos la corrección de las desviaciones debe no sólo conocer la dirección de ésta, sino apelar a los elementos simbólicos útiles para ella. El ejercicio del poder queda manifiesto e introduce la pregunta ¿qué relación existe entre la política y el ejercicio del poder?

Establecer una relación que vincule ambos conceptos de manera productiva supone mayor dificultad. A diferencia de la policía, cuya lógica intrínseca conlleva el proceso de su reproducción, la política no supone de modo necesario un objetivo manifiesto al cual se deba llegar. Esto deriva de una pregunta no contestada en los trabajos de Rancière: ¿es el fin último de la política devenir policía?; es decir, ¿pretende la manifestación de un litigio sobre la partición de lo sensible, de aquellos que son parte sin tener parte, transformarse en una parte *con* parte?

La política como tal consiste en una actividad antagónica a la policía, pues pretende romper la configuración de lo sensible donde se definen las partes y sus partes, o la ausencia de éstas; es la actividad que desplaza el cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar; hace escuchar como discurso racional aquello que estaba colocado como mero ruido; es la actividad que deshace las divisiones de lo sensible manifiestas en el orden policial.[15] Asimismo, la política *no es* el ejercicio del poder y debe ser definida en sus propios términos como un modo de actuación.[16] La esencia de lo político es la manifestación de un desacuerdo en la presencia de dos mundos en uno;[17] es la lógica de la igualdad.[18]

Según el resumen anterior, resulta evidente que la política como tal existe en el momento mismo en que la lógica policial se confronta con la lógica igualitaria.[19] De esta manera, nos alejamos en principio de la relación con el concepto de poder, ya que de alguna forma, la actividad política no busca modificar con intención la conducta de otros actores,

[15] J. Rancière, *El desacuerdo...*, p. 45.
[16] *Cfr.* J. Rancière, "Ten Theses on Politics".
[17] *Ibidem*, Tesis 8.
[18] J. Rancière, *El desacuerdo...*, p. 46.
[19] *Ibidem*, p. 50.

sino evidenciar el daño provocado por una situación específica de habla; recurriremos, entonces, a ejemplos del autor para esclarecer la pertinencia del argumento inicial.

El primer ejemplo se refiere a la fábula de Menio Agripa. En ella, se narra cómo los plebeyos y los patricios confluyen en un escenario común, en el que los segundos aducen que no hay motivo para discutir con los primeros por la sencilla razón de que ellos "no hablan". Quienes creen haberles escuchado palabras son señalados como engañados por sus sentidos. Los plebeyos no se derrotan e instituyen otra división de lo sensible al ejecutar actos verbales que imitan a los patricios: pronuncian discursos, consultan sus oráculos, se dan representantes, es decir, se conducen como seres con nombre, como seres parlantes que manifiestan inteligencia. Todo es observado por un consejo secreto de ancianos, sabedor de que un ciclo ha terminado y de que, en virtud de que los plebeyos se han convertido en seres con palabra, no resta más que hablar con ellos.[20] Se revela una situación en la cual quienes son una parte sin parte desarrollan comportamientos para evidenciar un daño específico, por medio de una actuación que se presenta como política. ¿Ante quiénes actúan los plebeyos: ante los patricios o los ancianos? La pregunta parece pertinente; si bien en ambos casos el litigio iniciado por el daño causado se muestra como política, no tiene los mismos *efectos para cualquiera de los dos*, pues en los patricios no produce el efecto de tomarlos en cuenta, mientras que en los ancianos sí. No hay modo seguro de saber si los plebeyos conocían tales posibilidades; si fuera el caso, sería de esperarse que la acción hubiera tenido como fin producir un comportamiento específico en los ancianos: su reconocimiento como hombres parlantes. Ante esto, nos hallaríamos frente a un fenómeno de poder, ante lo que Rancière define como la producción de un escenario polémico, pero no en los patricios, sino en los ancianos, a cuya policía están sujetos.

Aparece una segunda pregunta: ¿qué ocurrió en la policía para que la partición de lo sensible fuera modificada? ¿Era una falla reparable o irreparable? Si los ancianos los ignoran también, ¿estaríamos ante un escenario semejante al de los esclavos escitas? El problema aquí es la no valoración del poder; es decir, la capacidad de los plebeyos de *producir* la polémica en el actor específico en el momento específico, para modificar su conducta en una dirección igualmente específica.

En otro ejemplo, Rancière expone un caso diferente. En la Francia de 1849, una mujer se presenta a una elección legislativa en la cual no debía hacerlo en virtud de su sexo. A pesar del lema de que todos los individuos franceses son iguales ante la ley, ella se encuentra excluida: es una parte

[20] *Ibidem,* pp. 37-40.

que no tiene parte. Su actuación es política, sin lugar a dudas. Manifiesta el daño causado por el hecho de ser ciudadano sin derecho a voto; ser una parte sin parte. A pesar de ello, no consigue transformar la partición de lo sensible; la policía queda intacta. No será sino hasta 1946, cuando en Francia se conceda el sufragio universal a las mujeres.[21] Cabe preguntarse ¿era la intención de la mujer transformar la partición de lo sensible o sólo evidenciar el daño? Si pretendía conseguir el voto para sí y las demás mujeres, ¿falló en la utilización de los medios para producir tal deseo? ¿Fue incapaz de ejercer el poder para conseguir la transformación de la policía? o ¿estamos, en todo caso, ante una actuación eficaz de la policía? De nuevo, estas preguntas resultan de considerar el papel que puede desempeñar el ejercicio del poder en la expresión de la política y, asimismo, de la relación que ese poder guarda con el de la policía.

Aquí termina esta sucinta exposición; bastarán sólo unas breves conclusiones. En primer lugar, se ha evidenciado el importante esfuerzo de Rancière por aportar una nueva dimensión a la política, en un intento de destacar que lo específico de ésta *no es* su contenido de poder, sino la manifestación de un desacuerdo sobre la participación en una comunidad y su incapacidad de reclamar una presencia discursiva que se escuche, se entienda y se valore como tal.

Lo anterior confiere una nueva dimensión a la política, como una actividad propia del ciudadano, en donde lo que se pretende hacia el futuro —según indicamos al inicio del texto— es que quien estando incluido en la sociedad no forma parte de ella, sin voz ni voto, a no ser que mediante la política y la manifestación de un desacuerdo reclame su participación, su parte.

No obstante lo anterior, he cuestionado el mutismo sobre el ejercicio de poder como mecanismo para lograr conductas o actitudes en los otros. Cuando se toma en cuenta a alguien que antes no se había considerado, por fuerza hablamos de efectos de poder; de otro modo, se trataría sólo de una concesión de aquellos que sí cuentan, quienes por dicha condición podrían retirarla cuando así lo deseen; policía y no política.

Es relevante comprender que cualquiera que intente "hacer política" a la manera de Rancière deberá considerar un elemento de estrategia, como se evidenció en el caso exitoso. Si no es así, se corre el riesgo de hacer política por medio de la manifestación de desacuerdos, pero será efímera, pues la policía hará al descarriado volver al redil. Me parece que, en los procesos de subjetivación supuestos por el autor, a un individuo le importará que su desacuerdo sea no sólo escuchado, sino valorado y

[21] Dieter Nohlen, *Sistemas electorales y partidos políticos,* México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, 1994, p. 23.

que movilice a un reconocimiento. De otra manera, insisto, será "absorbido" por la policía.

De ahí la trascendencia de considerar el ejercicio de poder como un elemento útil para refinar la comprensión de la política y la policía. Las divisiones planteadas por Rancière en ningún momento parecen haber perdido su vigor o pertinencia; están atadas al deseo de propiciar tanto la participación en la comunidad como su convivencia ordenada. Sólo se pretendió mostrar cómo ciertos aspectos instrumentales de los conceptos dejan algunos huecos que convierten a las definiciones en conceptos rígidos y limitados para explicar procesos en la sociedad.

Respecto de la policía, se desprendieron de los mismos ejemplos fenómenos procesuales y de aplicación, en donde el ejercicio del poder revela una importancia analítica con el fin de aclarar cómo es que puede surgir una falla en el contexto policial y cómo se realiza la corrección. Destaca en este ámbito la utilización de medios específicos para causar un comportamiento, es decir, el ejercicio del poder por parte de la policía. Del mismo razonamiento surgió un aspecto interesante, relativo a la posibilidad de qué desórdenes que afectan la partición de lo sensible sean producto de situaciones fortuitas en las cuales los actores no son conscientes del todo y, sin embargo, son corregidas por la policía. Subsiste la pregunta para Rancière: la incapacidad de la policía para corregir estas situaciones ¿las transforma en políticas?

La idea anterior resulta fundamental para la política, pues si bien ésta no se refiere a la consecución de un objetivo definido, sino a la mera manifestación del daño, es de particular interés observar que sólo uno de los dos ejemplos expuestos es exitoso; es decir, en uno se logra crear una nueva partición de lo sensible y en el otro, no. Parece haber una relación entre el contexto de los actores, los medios que emplean para la puesta en marcha del litigio, los destinatarios de esa actuación y la capacidad o no de la policía. Asimismo, la subjetivación política depende como tal no sólo del *develamiento* de nuevas realidades por un sujeto, sino de su éxito en resonar como significados compartidos por los demás.

Condiciones "afortunadas" y medios adecuados derivan en una culminación "exitosa" de la política, con lo cual se revela la posible utilidad del uso del concepto de poder, no como un aspecto consustancial a la política o un requisito necesario —como lo señala atinadamente Rancière—, sino como un elemento que permite "hilar fino" en torno de algunos aspectos específicos de los fenómenos políticos. Para concluir, pareciera, entonces, que el poder "quiere" manifestar un desacuerdo, porque en el esquema político de Rancière no se le asigna una parte, aunque de hecho la tenga.

# ILUSTRACIÓN, DERECHOS HUMANOS Y POSMODERNIDAD

Vivian Romeu*

La Ilustración, gran movimiento de la filosofía y la ciencia, irrumpió en los presupuestos generales de éstas para conocer sobre lo trascendente y lo oculto; el resultado fue una revolución radicalísima en la esfera cultural, cuyas alturas aún no dejan de vislumbrarse. Su legado arrojó luz sobre todo lo existente; sin embargo, la reflexión y el estudio acerca del hombre y la sociedad formaron parte de las preocupaciones centrales de ese periodo. La sociedad moderna construyó su orden social y político a partir de principios éticos laicos y universalistas como los derechos del individuo, el patrón moral y el fundamento último de la democracia que dieron forma —¡y contenido!— a la narrativa y al discurso de la Modernidad.

La proclamación de los Derechos del Hombre fue uno de los acontecimientos que de forma más fehaciente se encargó de anunciar y legitimar la base reguladora del nuevo pacto social e ideológico. Los ideales de soberanía individual y de igualdad civil, constitutivos de la civilización democrática, expresaron los sencillos e incuestionables principios de la moral universal y tradujeron los imperativos inmutables de la razón moral y del derecho natural en principios imposibles de derogar por alguna ley humana. Lo que funda, entonces, la organización social y política moderna no es más la obligación hacia el legislador divino, sino el derecho inalienable del individuo.[1]

* Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.

[1] Al constituirse el hombre en el referente mayor de la cultura democrática de

Por derechos inalienables del hombre —como más adelante se amplía—, se entiende el derecho a una vida digna, a la justicia, a la educación, a la libertad, y demás; en suma, todos aquellos que le corresponden al individuo en tanto *ser humano*.

Esta postura un tanto racional y lógica de la Modernidad destaca la posesión del derecho de los individuos a partir de su autonomía, es decir, de la posibilidad y capacidad de los seres humanos para pensarse a sí mismos, desde su libertad, en posición distintiva con respecto de los Otros; de ahí que la autonomía "garantice" el derecho a la libertad individual y esta misma otorgue al hombre la posibilidad de pensarse de modo autorreflexivo.

A pesar de ello, el concepto de autorreflexión fue ocupado por la teoría crítica en la discusión sobre los derechos del hombre, en concreto, aquellos que se erigen a partir de las interrelaciones existentes dentro de la sociedad moderna y, en particular, los que se refieren a la problemática cultural, con lo cual dan cuenta de los procesos de mediación social que hallan articulación a través de las relaciones entre las diferentes culturas y subculturas dentro de una sociedad.[2] Pero la aportación de Frankfurt al desarrollo de la identidad del hombre posee especial importancia para el tema que aquí se trata: los derechos humanos.

En la *Dialéctica del iluminismo*, Horkheimer y Adorno plantean que el hombre desarrolla su identidad en la medida en que aprende a dominar el peligro que le rodea —la naturaleza externa— por medio de la represión de su Yo natural.[3] Resulta evidente que el precio de esta renuncia a su sí mismo biológico no es privativo del individuo, sino que se extiende a la colectividad y es el que debe pagar el hombre por *ilustrarse*; la *ilustración*, pues, se convierte en un mecanismo de sapiencia que vive en perenne contradicción con la represión interna del Yo.

Tal sapiencia es, según Frankfurt, la manera en que la autorreflexividad del hombre tiene lugar; por tanto, se trata de un proceso consciente de articulación y desarticulación del Yo, en el que la aproximación al Otro no se efectúa por la instancia natural, sino mediante otras de organización social por las cuales el individuo satisface sus necesidades "naturales".

Desde que el hombre se piensa, lo hace en la contradicción de ser Él y los Otros de una forma irremediablemente conflictiva, donde la tensión entre identidad individual e identidad colectiva —léase también

nuestros tiempos, el hecho moral pasa a ser identificado con la defensa y el reconocimiento de sus derechos.

[2] Llamamos culturas y subculturas a las distintas manifestaciones culturales de cada uno de los grupos sociales y poblacionales que integran una sociedad.

[3] Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, p. 139.

derechos y libertad individual *versus* derechos y libertad del grupo— se presumen constitutivos de la conciencia que posee de sí. Por ello, la autorrepresión o la autonegación —como la llama Horckheimer en *Razón y autoconservación*—[4] se convierte en un principio de razón.

Resulta muy importante esta última consideración, ya que la racionalidad se erige como consecuencia de un acto reflexivo y consciente del hombre, que parte de un cierto sentido autorregulatorio en comunión con el hecho mismo de la interrelación social. Sin embargo, es indispensable destacar que la razón, para Frankfurt, nace de una oposición evidente con lo natural: la especie misma, lo indistinto, lo semejante, como diría Ricoeur, en *Sí mismo como Otro*.[5]

Autonegándose, pues, el individuo pierde contacto no sólo con su Yo natural, biológico, sino con el Yo natural de los que son iguales a él; mediante la autonegación o autorrepresión, el hombre no sólo se ilustra, sino que se vuelve autónomo, independiente, *diferente*, aunque no de sí, sino del *Otro* (he ahí una primera fisura en la funcionalidad ética de la razón). No obstante, adquiere la capacidad para definirse como miembro de una colectividad; es decir, el hombre "ilustrado" es un ser que se percibe como un Yo individual, pero al mismo tiempo experimenta un sentido de pertenencia a un Yo que lo supera —el *Nosotros*—, que es justo la colectividad en la que se inserta por razones biológicas, históricas o volitivas.

Pese a ello, esta misma razón —la incorporación a un Nosotros visto como comunidad o sociedad— impide la concepción de la autonomía individual. La comunidad es colectividad, puesto que ni la sociedad ni la economía ni la política ni la educación funcionan con un solo individuo. Con todo, es preciso aclarar que a tal colectividad no se asiste en la forma de reconciliación del hombre con su Yo —que sería lo mismo decir: la reconciliación del hombre con su especie, con sus semejantes—, sino que más bien sucede lo contrario; al mismo tiempo que se desnaturaliza, el hombre se desociabiliza.

Detengámonos un momento en este aspecto. Desociabilizar implica carecer de estrategias o mecanismos de socialización; por esta última entendemos el fruto de una actividad comunitaria, no por necesidad exenta de conflictos, pero sí donde los actores sociales privilegian su pertenencia al Nosotros por encima de su Yo individual.

---

[4] Claudia Briones y Alejandra Siffredi, "Discusión introductoria sobre los límites teóricos de lo étnico", en *Cuadernos de Antropología*, Buenos Aires, UNL/EUDEBA, núm. 3, 1989.

[4] Max Horkheimer, *Razón y autoconservación*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 145.

[5] Paul Ricoeur, *Sí mismo como Otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996.

En ese sentido, planteamos que el hombre ilustrado se desociabiliza, se convierte en Individuo, porque es su conciencia de sí lo que lo aparta de forma diferencial de los demás. Aquí, no obstante, cabe otro tipo de consideraciones sobre el proceso de individualización del hombre, el cual constituye una de las principales aportaciones frankfurtianas: las referidas al concepto de propiedad.

De acuerdo con Horkheimer, la propiedad no constituye un principio ontológico, pues no resulta de lo que el individuo es en términos de sus orígenes naturales, sino de lo que tiene o le es dado tener. En otras palabras, el sentido de posesión no se restringe, como abordaremos más adelante, a la propiedad económica, sino a la posesión en el más amplio sentido de la palabra, en particular a la posesión del "decir(se)", del poder de la expresión.

Lo anterior significa que el proceso de ilustración —que ya explicamos cómo construye al individuo— se convierte en un mecanismo de diferenciación, a cuyos parangones de identidad se acude mediante un singular proceso de construcción —también— de la propiedad.

Como vimos arriba, se trata de una propiedad ejercida desde la propia concepción del Yo; es decir, la identidad nace con una propiedad inherente, a la que Briones y Siffredi[6] denominan *clivajes,* o Bourdieu, en otro ámbito de los estudios sociológicos, define como *habitus*. Cada uno de estos conceptos, en cada área de aplicación concreta, determina el valor de la identidad con respecto de los imaginarios simbólicos de los que parte.

Por ejemplo, aunque nadie incide en la concepción del sexo con el que se nace, si se nace mujer, tal hecho biológico representa un clivaje en tanto no se circunscribe al hecho natural mismo de haber nacido mujer, sino a la construcción cultural del (los) género(s) que incorpora a las diferencias de sexo, categorías simbólicas *objetivadas* a la manera en que Berger y Lukhman[7] conciben los procesos de objetivación de la realidad.

En ese preciso sentido, la objetivación de tales categorías simbólicas en el caso anterior se traduce en la relación casi natural que se establece a partir de prácticas de género hegemónicas; por ejemplo, entre mujer y debilidad, mujer e inferioridad, mujer y maternidad, mujer y objeto de placer estético y sexual. Bourdieu llama a ello *habitus*, en tanto disposición por medio de la propia práctica vital de los escenarios sociales e individuales que justifican o colaboran con el hecho de haber nacido mujer en un nivel de "uso" que estructura y al mismo tiempo es estructurante de la realidad femenina.

[6] *Cfr.* C. Briones y A. Siffredi, *op. cit.*

[7] *Vid.* Peter Berger y Thomas Lukhman, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001.

Así, podemos afirmar que con la desintegración del Yo natural, al saberse distintos, los individuos se relacionan a partir de sus propias diferencias, por lo que son identificados desde lo que son, no en términos "naturales", sino simbólicos, es decir, de propiedad.

Esto es notable, sobre todo, para aquellos a quienes, con clara evidencia histórica, se les ha negado la posibilidad de *decir* y de *decirse* desde su propio ser; en otras palabras, se les ha negado la libertad que constituye el fundamento de la ilustración y la razón. En esta esfera caben todos los marginados, ya por condición social, extracción, raza, cultura, incapacidad física, género, edad, entre otras.

Por tanto, la autoconservación va más allá de la lucha por la coexistencia con la naturaleza y los peligros externos;[8] muestra su poder como un mecanismo de inteligibilidad individual en el que se admiten de manera "natural" las formas o manifestaciones de regulación y control de los individuos hacia otros individuos, que son las que determinan una lectura preponderante de sus propias relaciones en los espacios históricos donde surgen; de ahí que se "lean" de modo pragmático, y quizá errado, desde un marco referencial meramente social y no ontológico.

Entonces, la autoconservación reflexiva no es un proceso propio del conocimiento de sí, sino un mecanismo en el que el poder de los ilustrados, otorgado por la propiedad del individuo —que en términos sociales implica hablar de los valores y categorías simbólicas de la identidad construida desde el poder hegemónico—, rescata para sí la propiedad de constituir su identidad misma.

Esto es lo que el pensamiento moderno ha proclamado como autonomía, como derecho del individuo a ser sólo por ser, aunque la realidad histórica ha negado con razón lo dicho. Tal postulado teórico y filosófico —incluso diríamos, sin mayores problemas, epistémico— es, en otras palabras, lo que permite y valida la violación de los derechos del hombre en aras de un ideal de Modernidad que intenta explicar cómo se erigen la individualidad y las relaciones humanas, pero que las critica y al mismo tiempo las reflexiona desde la propia teoría; las torna acríticas, es decir, deja fuera del juego su propia capacidad de reflexión y, con ello, la propia capacidad de la sociedad para pensarse como individuo autorreflexivo, en la medida en que no existe más que como comunidad, o sea, en las relaciones históricas de dominación de unos con respecto de otros.

Gracias a todo lo anterior, el fructífero debate sobre los derechos humanos se abre a la discusión en dos aspectos esenciales aunque contradictorios; el primero se refiere a la autonomía del hombre que la Mo-

[8] *Cfr.* Theodor Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*, México, Hermes, 1997.

dernidad se ha encargado de enaltecer, pero que las relaciones históricas de poder, si no de manera total sí parcial, han desbaratado; el segundo se ejercita desde la universalidad de los derechos del hombre, en tanto no autónomos. Este último asunto responde de manera destacada al pensamiento posmoderno.

Enfrentar así la Modernidad y la posmodernidad quizá contribuya a esclarecer las presuntas responsabilidades de una y otra en el debate contemporáneo sobre los derechos humanos, por demás imprescindible en la confusa arena política e ideológica de las sociedades multiculturales y en la crisis por la que atraviesan las ciencias sociales, en especial, la investigación de las ciencias sociales en América Latina.

La posmodernidad es un movimiento filosófico que rechaza aspectos básicos de la filosofía racionalista de la Era Moderna y, sobre todo, de la visión e ideología totalizante de la Modernidad,[9] en particular, aquella referida a la universalización. Con este rechazo, la filosofía posmoderna rompe y desestima toda cosmovisión absoluta e inamovible que impera en el pensamiento legitimante —occidental, para más señas— hasta el momento, y entre ellos el concepto de la autonomía del individuo, consideración que lo torna incompatible en su esencia con la idea de los derechos humanos y la universalidad implícita en ella.

No obstante, creemos que los posmodernos han asumido una postura muy radical en este asunto, ya que si bien tienden a apoyar al Otro —sea quien sea— en lugar de al individuo, uno de sus propósitos se convierte en proteger los derechos de los *Otros* en contraposición aparente con los derechos del individuo y la autonomía individual.

Y no es que el pensamiento posmoderno destaque una mirada comunitaria —más bien, lo contrario, aunque no la desestima—, sino que la idea de progreso y evolución que debemos en primer lugar a Locke y luego a Kant, propone al individuo autónomo desprovisto de "maldad" y, en consecuencia, investido de valores que lo hacen construirse y constituirse en un ser humano consciente de su devenir —y de su trascendencia en términos morales—, pero olvida que éste ocurre en la historia, lugar de encuentros y desencuentros entre los hombres y las instituciones reguladoras de su actividad social.

Como puede observarse, a partir de la concepción del hombre moderno como hombre bueno, se ilustra una segunda fisura en el pensamiento racionalista, la cual quizá haya favorecido al rechazo de este ideal —según diría Lyotard—, como el fin de un gran metarrelato, como la vuelta a un *welcome home* sarcástico que descubre un mundo donde los

[9] Incluso, de hecho, propone también el cambio de orden de estos procesos: verse y luego ser visto.

hombres no son libres, pues sus relaciones de identidad, que constituyen la identidad del sí mismo, están encadenadas a valores y categorías simbólicas inscritas en los usos cotidianos de las prácticas sociales y culturales desde las que se erige la propia identidad. ¿Hablamos, entonces, de autonomía?

El primer derecho, el de ser, implica libertad; pero ésta, otorgada por medio de la capacidad humana de pensarse a sí mismo, lejos de plantear el camino hacia una autonomía garante de los derechos del hombre en tanto principio universal e inalienable del ser, contradice el principio mismo de la identidad autónoma al convocarse desde estructuras de poder que el discurso hegemónico garantiza y ordena en función de la inteligibilidad de la identidad como ámbito de empoderamiento ilustrativo.

Entonces, la autonomía debe ser asegurada mediante la regulación y normativización de las acciones y comportamientos de los grupos humanos y los individuos, en el entendido de que con ello no se promueva el desaseguramiento o la invasión de los derechos de los demás.

La universalidad y la inalienabilidad son insuficientes para hablar de derechos humanos. Aunque parezca ilógico pensarlo, nada ni nadie pueden garantizar el respeto al derecho de los demás a partir de una pretendida universalidad de los mismos; la argumentación ontológica no representa el *quid* de la cuestión, sobre todo porque la universalidad y la identidad integran conceptos contrapuestos, pero más aún cuando nos damos cuenta de que la identidad y la libertad también lo son.

Ello nos sitúa en una posición de angustia, la misma en la que nos coloca la ideología posmoderna cuando pone en crisis al frágil sistema de la autonomía del individuo y los derechos del hombre en la Modernidad. Entender la autonomía del individuo como una falacia teórica no nos saca del hoyo metafísico, aunque sí nos orienta en la construcción de los ámbitos de equidad a partir de la propia condición de los individuos como seres humanos no autónomos.

En ese sentido, la filosofía posmoderna clama por el reconocimiento de los derechos humanos, pero por aquellos que superen la visión tradicional que han mostrado hasta ahora; es decir, los derechos humanos precisan algo más que ser tratados como sólo inalienables. De ahí que su propuesta transite por una cierta vindicación de las historias locales y las de las minorías que son quienes relatan la explotación, la alienación, la fragmentación y el desencanto político afrontados por las sociedades postindustriales; son precisamente las cosmovisiones y políticas que cuestionan las ideas y los efectos de la Ilustración y, con ello, sus ideales de racionalidad, verdad, certeza y coherencia.

En virtud de un postulado que disipa la visión global de la historia y

se enfoca en las diferencias, la posmodernidad cuestiona todo el sistema de universalidad, con lo cual alude al fracaso de la Modernidad y las normativas culturales occidentales. Es evidente que puede generar —de hecho, ya hoy la genera— legitimación de una postura relativista que atraviesa verticalmente la Modernidad misma y al mismo tiempo perfora de modo abierto y peligroso el pensamiento posmoderno. Tal relativismo conduce a los posmodernos a proclamar tanto el fin de la humanidad como el de la universalidad —lo cual desafía la tormentosa ola de progreso y paridad— que se torna su consecuencia más clara.

Mientras la filosofía posmoderna bendice la muerte de la universalidad a partir de la relativización —subjetivización— del quehacer de los individuos, la diferencia se erige en el tótem de su ideal y, con ello, retorna al paradigma de la autonomía que tanto rechaza. Sin embargo, su propuesta no está exenta de sentido: la destrucción de las lentes a través de las cuales el sujeto —individuo/Otro— es visto y se ve;[10] en ese sentido, los procesos de universalización se anulan. Pero ¿es ésta una alternativa de suficiente solidez para construir, consolidar y garantizar la pluralidad, la justicia y la dignidad humanas?

Los derechos humanos sugieren la observancia de derechos para todos los hombres en cualquier tiempo y espacio, mas el pensamiento posmoderno rechaza la idea en la medida en que aquéllos no son —porque no han sido, y para ello se valen de los propios actos de dominación o sumisión que proporciona la historia— el fundamento de un principio moral universal, sino que responden a los impuestos por las ideologías legitimantes.

La muerte de la universalidad, según los posmodernos, desequilibra la homogeneidad, lo totalizante, la binariedad, lo fijo, lo inmanente; de ahí que niegue a porfía el derecho que le asiste al hombre sólo por ser. No obstante, esta terquedad —que, dicho sea de paso, es un asunto de principios— tiende a desaparecer; la sola consideración de la pluralidad del ser humano es una forma *inmanente* de suponer sus derechos.

Así, la concepción pluralista del ser nos llevaría de la mano por las diversas relaciones que la identidad del individuo constituye y la manera en que éstas "afectan" o condicionan la mirada consciente y reflexiva sobre sí mismo; al margen de la posibilidad de ejercer su autonomía para construir su identidad, el individuo puede vivir y pensarse en perenne relación con los otros, es decir, en una relación tensional donde la diferencia y la semejanza sean el plato fuerte no sólo de la propia construcción de su identidad, sino de la interrelación misma de la que forma

[10] *Cfr.* S. Best y Doug Kellner, *La teoría postmoderna,* Londres, Mac Millan, 1991.

parte. Todorov afirma: "La identidad nace de la (toma de conciencia de la) diferencia: lo intercultural es constitutivo de lo cultural".[11]

Sus derechos, entonces, no serían el fruto de un reducto inalienable hasta hoy violado y obviado por muchos y por largo tiempo, sino la consecuencia de un proceso reflexivo donde encajan, a partir de las relaciones sociales existentes, la diferencia y el respeto a ella.

Por ejemplo, los derechos humanos han llegado a ser parte integrante del proceso de globalización, una de cuyas desventajas consiste en el acceso efectivo a la tecnología que ocasiona el empobrecimiento de las economías y los favorecimientos a los intereses de los grupos dominantes en el mundo; de ahí que la integración global de las estructuras, los procesos de vida y las ideologías que acompañan a este proceso traigan efectos negativos para el desarrollo de las sociedades en desventaja, con el consecuente aumento del empobrecimiento, las disparidades sociales y las violaciones de los derechos humanos.[12]

A pesar de ello, no por oscuro el lado bueno de la globalización se oculta; si la entendemos como un tipo de modernización mundial, aporta beneficios a la vida social de los países en desarrollo mediante la educación, condición imprescindible para el desarrollo moral y económico de las sociedades y, en consecuencia, para el desarrollo y consolidación de la calidad de vida de sus miembros.

Es indiscutible que la globalización del régimen de los derechos humanos refleja el triunfo de los modelos mundiales de progreso y justicia en donde se asigna un papel central a la persona individual. El amplio sentido de desarrollo humano —destacado por las organizaciones internacionales (Human Rights Watch, por ejemplo), los movimientos sociales y las asociaciones profesionales— revela los beneficios del proceso de globalización para con los derechos humanos en el mundo. El desarrollo de leyes y políticas afines a los derechos del individuo puede contribuir con la articulación de principios y políticas adheridas a los derechos del hombre y, en ese sentido, constituye una práctica que asegura su observancia e impide la arbitrariedad.

Por ello, los sistemas globales de comunicación electrónica desempeñan un importante papel al permitir y facilitar el intercambio fluido de información y al fomentar la creación y consolidación de coaliciones de alcances globales. Así, los llamados efectos laterales de la globalización han influido en forma positiva en materia de derechos humanos en la actualidad, lo cual no significa que esté llamada a asegurar o a garantizar en esencia el desa-

[11] *Cfr.* Tzvetan Todorov, *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Barcelona, Júcar, 1988.

[12] Z. Arslan, *Taking Rights Less Seriously: Postmodernism and Human Rights*, Netherlands, Kluwer Publishers, 1999, p. 195.

rrollo y protección de los derechos del hombre. La única salida parece ser la que nos sugiere Levinas cuando advierte que la percepción hacia el Otro nace de la preocupación del sí mismo absoluto.[13]

Entender la alteridad sólo a partir de presupuestos sociológicos muestra la incapacidad de la sociología para conducir el debate hacia un lugar sensato, ya que no ubica al sujeto, sino a sujetos y actores sociales. Comprenderla desde una perspectiva puramente ontológica tampoco resuelve el problema, pues una visión sobre el individuo, sin tener en cuenta el tiempo, la cultura, la relación con los otros en tanto miembro de una colectividad, sortea y evita las fisuras que tales factores determinan.

Si la alteridad es la relación con el *sí mismo*, es decir, una relación que sin considerar el Yo sólo es apreciable a partir de él, entender el *Yo* es entender al Otro, y este sentido de la diferencia posibilita la mirada posmoderna y, en consecuencia, su aportación a los asuntos apremiantes de la ética y los derechos humanos.

[13] *Cfr.* Emmanuel Levinas, *El tiempo y el Otro,* México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

# ENTRE EL SENTIDO LITERAL Y EL ANAGÓGICO: UNA VACANCIA POSMODERNA

Enrique Camilo Corti*

## Los sentidos de la escritura

> Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel litteralis. Illa vero significatio qua res significatae per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis; qui super litteralem fundatur, et eum supponit.
>
> *Tomás de Aquino*

"Aquella primera significación, por la que los vocablos significan cosas, pertenece al primer sentido que es el histórico o literal. Aquella otra, por la que estas cosas ya significadas por las palabras significan otras cosas a su vez, se denomina sentido espiritual, se funda sobre el sentido literal, y lo presupone."

Aproximadamente eso es lo que dice el texto transcrito.[1] Como se aprecia, trátase de signos de primera imposición en el nivel literal, y de segunda —o enésima— imposición en el —o los— sentido espiritual. Toda vez que entre los signos y las cosas se interponen otros signos se oscurece el sentido y se hace más intenso el requerimiento de los prime-

* Universidad de San Martín, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Buenos Aires.

[1] La traducción es mía. Tomás de Aquino, *S.Th.* I, 1, 10.

ros para interpretarlos. Además, debe tenerse en cuenta que, trasponiendo la primera imposición donde encontramos esas cosas que son nada más que signos, hay que lidiar con esas otras cosas que también son signos. Cosas reificadas como signos y cosas reificadas como cosas que además son signos.

El sentido espiritual se multiplica a su vez: *allegoricus, moralis, anagogicus*. En el texto sagrado, la ley antigua es figura de la nueva, y ésta lo es de la gloria futura. En su sentido alegórico, el signo dice algo distinto de lo que habitualmente dice en el ágora: la ley veterotestamentaria es figura de la nueva, la evangélica. Éste es el *sensus allegoricus (allos-agoréuein)*.

Aquello que se ha cumplido en Cristo es signo de lo que debemos hacer nosotros, de aquello que debe ser cumplido en nosotros; se trata del *sensus moralis (ea quae nos debemus agere)*.

Por último, en la medida en que los signos significan la gloria futura, cumplen el *sensus anagogicus*. Se trata, en este caso, de un sentido privilegiado porque tiene que ver con nuestros deseos y con la felicidad que perseguimos.

Buenaventura de Bagnoregio, contemporáneo de Tomás de Aquino y maestro, como él, en París, dice al respecto:

> Praeter litteralem sensum habet [Scriptura] tripliciter, scilicet allegoricus, moralis et anagogicus. Est autem allegoria, quando per unum factum indicatur aliud factum, secundum quod credendum est. Tropologia sive moralitas est, quando per id quod factum est, datur intelligit aliud, quod faciendum est. Anagogia, quasi sursum ductio, est, quando datur intelligi illud quod desiderandum est, scilicet aeterna felicitas beatorum.[2]

El sentido literal es arcaico. Constituye la *arkhé* de los sentidos de la escritura. La anagogía, a su vez, como una suerte de elevación, nos revela la orientación de nuestro deseo y nos orienta en dirección a la felicidad que en el deseo se revela. El último de los sentidos estatuye el *télos* de la interpretación y el eje de la discusión, que se orienta hacia lo alto. *Arkhé* y *télos*, el primero y el último, como las letras de la palabra *quattuor* que debieron ser accionadas para ingresar en el *finis Africae* de la biblioteca de la abadía, el recinto de un minotauro que habita un mundo ajeno a su mítica condición.

[2] "Además del sentido literal, la Escritura ostenta otros tres sentidos: alegórico, moral o tropológico y anagógico. Hay alegoría cuando se menciona un hecho mediante el que se indica otro que, al igual que el primero, debe ser aceptado por la fe del creyente. Hay tropología o moralidad cuando mediante aquello que es hecho se da a entender algo distinto, que también debe ser hecho. Anagogía, que es como decir elevación, hay cuando da a entender aquello que debe ser deseado, como por ejemplo la beatitud". La traducción es mía. S. Buenaventura, *Breviloquium*, Prologus, IV, 4.

**Lectura, historia y laberinto**

Umberto Eco advirtió al lector de *El nombre de la rosa* que, sin importar cuál hubiese sido su condición, incluida la más humilde —*i.e.*, la del lector ingenuo—, se había encontrado allí con un hecho a su juicio incontrovertible: no era posible salir de la novela con una historia.

Al igual que cuando se niega el quinto postulado euclidiano, dos son entonces las alternativas lógicas: no hay historia alguna, o bien, las hay en número infinito. Puesto que se trata de una narración, debe descartarse la primera alternativa.

Las historias son infinitas tanto como las conjeturas. Son tantas, que no hay otra estructura posible para dar cuenta de ello que la del laberinto, modelo abstracto de la conjetura como tal. La conjetura *ut sic*, del mismo modo que la metafísica, que se ocupa del *ens ut sic*, en el supuesto de que haya una historia. Cuando no la hay, queda el laberinto. O mejor dicho los laberintos, porque existen tres clases:

> Uno es el griego, el de Teseo. Ese laberinto no permite que nadie se pierda: entras y llegas al centro, y luego vuelves desde el centro a la salida. [...] El laberinto clásico es el hilo de Ariadna de sí mismo.
>
> Luego está el laberinto manierista: si lo desenrollamos, acabamos encontrando una especie de árbol, una estructura con raíces y muchos callejones sin salida. Hay una sola salida, pero podemos equivocarnos. Para no perdernos necesitamos un hilo de Ariadna. Este laberinto es un modelo de *trial-and-error-process*.
>
> Por último, está la red, o sea lo que Deleuze-Guattari llaman rizoma. En el rizoma, cada calle puede conectarse con cualquier otra. No tiene centro, ni periferia, ni salida, porque es potencialmente infinito. El espacio de la conjetura es un espacio rizomático. El laberinto de mi biblioteca sigue siendo un laberinto manierista, pero el mundo en el que Guillermo se da cuenta de que vive ya tiene una estructura rizomática: o sea que es estructurable, pero nunca está definitivamente estructurado.[3]

La biblioteca de Melk media entre un mundo cuyo diseño simbólico lo torna idéntico consigo mismo —el laberinto clásico de Teseo, que es su propia interpretación al desenrollarse el hilo de la paciente Ariadna— y otro mundo inconcebible de manera definitiva —el laberinto reticular o rizomático, posmoderno—: media entre lo estructurado en forma plena y lo nunca definitivamente estructurable; entre un mundo idéntico con la palabra que lo nombra y otro mundo reacio a cualquier palabra y a cualquier nombre.

[3] Umberto Eco, *Apostillas a El nombre de la rosa*, Buenos Aires, Lumen/De la Flor, 1986, pp. 60-62. En adelante, *ANR*.

El mundo de la biblioteca de Melk queda acotado entre la palabra *(sensus litteralis)* y la cosa memorable (*res gestas*) como objeto de su deseo de saber *(sensus anagogicus)*.

## La biblioteca sin catálogo o Asterión y el laberinto: las tres incursiones en el espacio y el mapa exhaustivo de la biblioteca

### *Una lectura medieval-un texto posmoderno*

Aristóteles teoriza según tres modos del saber: el físico, *i.e.*, el adecuado al ente material y móvil; el matemático, *i.e.*, el pertinente a entidades inmateriales e inmóviles aunque sin autarquía ontológica; el metafísico, *i.e.*, aquel modo conforme al canon de entidades inmateriales e inmóviles que lo son por sí.

El narrador *in fabula,* Adso de Melk, nos muestra, en cambio, cómo Guillermo de Baskerville conjetura físicamente (*detection* médica), matemáticamente (investigación fundada en la convicción de que el orden real es idéntico al orden lógico) y también —y esto es decisivo— de modo filosófico (interrogación metafísica), porque se encuentra convencido de que no se puede teorizar en metafísica.[4]

En la novela, escandida literalmente en siete días con sus noches y al correr de las horas litúrgicas benedictinas, los acontecimientos más enjundiosos suceden durante las noches. Hay dos abadías, la diurna y la nocturna, y esta última convoca la atención y la acción de sus protagonistas. Como prueba de lo que acaba de afirmarse, pueden señalarse tres incursiones nocturnas (ni una más) —efectuadas por Adso en compañía de Guillermo— que pretenden alcanzar el corazón espacial de la biblioteca *(finis Africae)*.

Las tres incursiones ocurren: en la noche del segundo día, la primera; después de completas del cuarto día, la segunda; y luego de completas del sexto día, la última. La tercera resulta definitiva: constituye la única que logra penetrar en el *finis Africae* habiéndose agotado y superado las vías espaciales —la del espacio físico y cambiante de la biblioteca (primera incursión) y la del espacio mental e inmóvil de su representación matemática (segunda incursión)— de conformidad con la primera impronta metódica de lectura.

[4] La novela policiaca constituye una historia de conjetura en estado puro. Pero también una *detection* médica, una investigación científica e, incluso, una interrogación metafísica son casos de conjetura. En el fondo, la pregunta fundamental de la filosofía —igual que la del psicoanálisis— coincide con la de la novela policiaca: ¿quién es el culpable? *Vid. ANR,* p. 59.

Las dos primeras incursiones, ejecutadas —y abortadas— de conformidad con la física y con la matemática aristotélicas se corresponden con las conjeturas física y matemática que Guillermo consigue de la biblioteca. Ambas frustran sus aspiraciones de ingresar en el reducto vedado, del mismo modo que cualquier saber conjetural —aun uno exitoso— frustra las pretensiones de un saber teórico (en el sentido aristotélico del término).

La tercera, de forma paradójica exitosa, tampoco constituye un saber teórico: según Eco en filosofía sólo cabe conjeturar, no teorizar. De forma irónica, Eco titula el capítulo final de su novela: "Séptimo día (noche): Donde, si tuviera que resumir las prodigiosas revelaciones que aquí se hacen, el título debería ser tan largo como el capítulo, lo cual va en contra de la costumbre".[5] Como es obvio, las otras dos incursiones son tituladas como es habitual. Ello denota que el *conatus* metafísico de la tercera alcanza —y ello porque resulta exitoso— el grado de ingenuidad de aquellos nombres idénticos a los objetos nombrados o la inutilidad del mapa que se sobrepone montículo por montículo al territorio, constituyéndose así en otro territorio más y eclipsando el territorio cuyo mapa es.

## Impronta de sentido

### *Aristóteles: teoría* versus *conjetura*

Denominamos "física" a la primera incursión porque en ella el *finis Africae* queda abroquelado por imágenes móviles: las provenientes del espejo que devuelve a Adso su propia figura agrandada y deformada y las que inducen en la imaginación (facultad espacial) del propio Adso la hierbas alucinógenas que se queman en la lámpara. Todas estas imágenes, instituidas *ad significationem motus* (para hostigar y disuadir cualquier conato de movilidad que pretenda ingresar al reducto vedado) son inter-

[5] U. Eco, *El nombre de la rosa* [trad. de R. Pochtar], Barcelona, Lumen/De la Flor, 1986, p. 561. En adelante, *NR*.

En "Funes el memorioso", Borges narra el personaje de Ireneo Funes, quien a causa de su memoria prodigiosa, e intentando reconstruir su pasado, nunca tuvo dificultad alguna en hacerlo, aunque cada reconstrucción de una jornada le insumía ni más ni menos que veinticuatro horas. Se puede aventurar como hipótesis que padecía los mismos síntomas "conjeturales" que el narrador *in fabula* al momento de titular el último capítulo (noche del séptimo día) donde se narra la incursión exitosa en el *finis Africae*. Si el nombre es una descripción coextensa con lo nombrado, no nombra, sino que se interpone entre el *nomoteta* y la cosa eclipsando aquello que pretende ser nombrado. *Vid.* Jorge Luis Borges, *Obras completas,* vol. I, Barcelona, Emecé, 1989, pp. 485-490. En adelante, *OC,* seguido del número de página.

pretadas de forma correcta por Guillermo, quien —como ha extraviado sus *oculi ad videndum*— sólo podía ver imágenes.

En efecto, si en la primera incursión Guillermo no podía ver más que imágenes, en la segunda, munido de nuevo de anteojos, podrá ver cifras, *i.e.*, caracteres instituidos expresamente *ad significationem ordinis*.[6]

Denominaremos "matemática" a la segunda incursión ya que en ésta, presuponiendo Guillermo que las leyes del mundo exterior a la inteligencia son iguales que las de su mundo interior (lo mismo es el pensar y el ser), decide valerse de las ciencias matemáticas: "Pues bien, Adso, usaremos las ciencias matemáticas. Sólo en las ciencias matemáticas, como dice Averroes, existe identidad entre las cosas que nosotros conocemos y las cosas que se conocen en modo absoluto".[7]

De nuevo acceden hasta el mismo *speculum* (o *eidolon*) que los espantó la vez anterior. Pero en esta oportunidad, *idolum* será leído —como su predecesor *eidolon*— no ya con la significación de espectro o espanto, sino con la de imagen, aquella que el espejo devuelve a todo lo que lo enfrenta, y que los ahuyentara en la primera incursión. *Supra speculum* puede significar, por tanto, "sobre el espejo", y también "más allá del espejo". La imposible decisión relativa a esta ambigüedad frustra la segunda incursión, que queda en suspenso frente a una alternativa: *suppositio materialis versus suppositio propria*.

La segunda incursión les ha permitido descartar que se tratase de *suppositio impropria*: no era un espectro, sino un espejo y una imagen en él reflejada. La tercera habrá de resolver la alternativa restante.

El broquel-espejo, coronado por signos, custodia el ingreso deseado y repele a los asediantes, pues les devuelve sus propias imágenes físicas espectrales —en la primera incursión— o sus propias cavilaciones matemáticas vacías, sus propios números y cálculos —en la segunda—.

A pesar de ello, los asediantes han develado dos misterios: *a)* el *finis Africae* existe (no es una metáfora espectral de sí mismos-*suppositio impropria*), y *b)* se localiza una sede, ocupa un cierto lugar que las cavilaciones matemáticas han logrado identificar aunque no franquear, detenidas como están, por la indecisión que les impide entender: sobre el espejo *(suppositio materialis)* o más allá de él *(suppositio propria)*. Es lo que habrán de resolver en su tercera incursión.

Debe decirse ahora que a una conjetura —y conjeturas han sido las que han guiado las incursiones primera y segunda— no le cuadra otro destino más que el de conducir hasta la linde amurallada del espejo que devuelve nuestros espectros o la del perímetro que los números calculan;

[6] *Cfr. NR*, pp. 336-337.
[7] *Ibidem*, p. 263.

no puede pedírsele más. Sin embargo, deseamos más, pretendemos ingresar, penetrar las entrañas y desentrañar el secreto del *finis Africae*; queremos saber, no nos conformamos con asediar desde el amurallado contorno de la fortaleza, aspiramos al palacio y al trono.

Es preciso desabroquelar la muralla impuesta por los signos en su literalidad *(primum et septimum de quattuor)*; es necesario superar el sentido que nos indica "sobre el espejo", para recién después afrontar la decisión de ir "más allá del espejo". Luego de descartar la *suppositio impropria* hay que superar la *suppositio materialis*.

La muralla que debe ser salvada por la tercera incursión induce de forma previa a error a los asediantes, haciéndoles creer en la suficiencia de la interpretación literal de los signos, que, leídos con la advocación de la *suppositio materialis*, se sobreponen a la cosa significada sustituyéndola, de la misma manera que lo hace el mapa que reproduce montículo por montículo el territorio. Los signos abren la puerta, pero quienes han de tomar la decisión de franquearla son ellos, los asediantes. Detrás de la puerta del espejo, que sólo se abre por obra y gracia del *sensus litteralis*, la letra no reconocida como tal cobrará dos víctimas: Jorge de Burgos y el abad Abbone.

*Primum et septimum de quattuor* remite a la primera y a la séptima letras de la palabra *quattuor*: por *suppositio materialis* sustituye aquello que materialmente operado por las manos de los asediantes abre el espejo tornándolo en una puerta y franquea el acceso a través de él hacia un más allá de sí mismo, hacia un más allá del espejo.

*Primum et septimum de quattuor* puede asimismo suplir, por *suppositio propria*, al primero *(primum)* y al último *(septimum)* de los cuatro *(quattuor)* sentidos de la escritura sagrada, los cuales sólo cabe encontrar más allá del espejo una vez que éste se ha transformado en puerta por obra y arte de la interpretación de la escritura: el *sensus litteralis* (primero) que en tanto saber de las letras opera de modo instrumental la apertura de la puerta del espejo y el *sensus anagogicus* (último) que devela, en el más allá de la puerta, el objeto de nuestro deseo.

Los otros dos sentidos de la escritura sagrada son las víctimas que se cobra el laberinto-biblioteca toda vez que se accede a su *finis Africae* sin pasar a través del espejo, *i.e.*, sin desentrañar su enigma. Con Jorge de Burgos muere el *sensus tropologicus* (la admonición de la risa y de la fiesta); con el abad Abbone muere el *sensus allegoricus* (el lenguaje de las gemas, atesoradas en la cripta de la abadía como verdaderas reliquias de la fe). Ninguno de ambos utilizaba ya —ni utilizó aquella noche— la puerta del espejo; ingresaban por otras aberturas. Ninguno de los dos ejercía el arte de la interpretación y la lectura; ya no descifraban signos, ya no leían. El bibliotecario, porque estaba literalmente ciego; el abad

porque padecía de ceguera metafórica: sólo tenía ojos para las reliquias que atesoraba en la cripta y no hacía más que salvar las apariencias de su abadía. Ambos ignoraban ya que los sentidos de la escritura son cuatro y han de mantenerse vigentes; mientras Guillermo reservó para sí la letra y Adso el espíritu, aquellos prefirieron atesorar libros, no letras, y gemas, no metáforas.

Cuando se trata de interpretar los signos como referidos a *res gestas* (aquellas cosas memorables que se atesoran en los fastos de la memoria) se impone primero su literalidad, y es necesario reconocer esta aptitud para poder entender la historia, el sentido de la historia que se abre más allá de los signos, pero que también es accesible sólo a través de los signos mismos.

Así como para entrar en el *finis Africae* es imprescindible hacerlo a través del espejo convertido en puerta por obra y gracia de la interpretación literal y de un ferviente deseo del más allá de la letra, de la misma manera sólo es posible ingresar en la historia reconociendo en la letra un gesto que conduce más allá de ella misma (*res gestas*), pero que no se da más que en la letra y a través de ella por nuestro deseo de ir más allá. En caso contrario, la letra es letra que mata.

Sin deseo del saber no hay saber; sin saber del deseo, tampoco: sólo quedan el deseo ciego de perderse en la divinidad silenciosa, y el saber que la letra ha vaciado de deseo y al que nada más cabe que perderse en la divinidad desierta y solitaria.

Guillermo reconoce la aptitud de la letra para conducir más allá de sí a través de sí misma, y sobrevive con él el *sensus litteralis*, "el primero de los cuatro". También sobrevive Adso, por la misma razón que Guillermo, y con él sobrevive el *sensus anagogicus*, "el último de los cuatro". Mas la muerte de los otros dos sentidos de la letra sagrada sumerge en la orfandad al primero y al último de los cuatro: restan un saber de signos sin amor de la verdad —Guillermo— y un deseo de la verdad sin palabras para otorgar signos al saber —Adso—. Son dos muertos, aunque literalmente sobrevivan.

En la lectura medieval de este texto, que en tanto posmoderno ha quedado huérfano de tropología y de alegoría, nada hay que pueda develarnos la letra más que un deseo —sin palabras— de ir más allá de ella. Deseo que no reconoce ya la aptitud de la letra para conducir hacia *res gestas* y que nos enfrenta, entonces, con la mudez que torna imposible una historia.

*Per speculum et in aenigmate*

"En el principio era el Verbo y el Verbo era en Dios, y el Verbo era Dios. [...] Pero *videmus nunc per speculum et in aenigmate*".[8]

Desde el prólogo de la novela, éstos son los extremos de un eje especular: el primero (*in principio*) es el extremo de la palabra, que nombra un mundo idéntico consigo mismo; el segundo (*nunc*), el mundo rizomático e innombrable de la historia; y ambos mundos son laberínticos.

De inmediato, un retruécano que sacude: eso "era" en el principio, en Dios; "ahora" estamos de repente envueltos en un mundo en el que resulta imposible que exista una historia, porque *videmus per speculum et in aenigmate*. Hemos pasado de Ariadna a Medea, de un laberinto estructurado de forma definitiva a otro inestructurable. Hemos saltado de un extremo a otro. ¿No habrá en medio otro laberinto que, sin ser definitivamente estructurado, sea susceptible de alguna estructura provisional?

Nos cabe "ahora" (*nunc*), dice el narrador *in fabula*, enfrentar esta alternativa: repetir como el monje fiel cada día con salmodiante humildad ese acontecimiento inmutable cuya verdad es la única que puede afirmarse con certeza incontrovertible (*i.e.*, en el principio era el Verbo), o bien, deletrear sus fieles signáculos, incluso allí donde nos parecen oscuros y casi forjados por una voluntad toda orientada hacia el mal, puesto que la verdad, antes de manifestarse a cara descubierta (*facies ad faciem*), se muestra "ahora" en fragmentos ilegibles mezclada con el error de este mundo.

Nos cabe ahora —puede uno pensar— perdernos en una divinidad silenciosa o en una divinidad desierta y solitaria; perecer en el *finis Africae* como el bibliotecario y el abad, o sobrevivir como lo consiguen Adso y Guillermo, disociando *sensus anagogicus* y *sensus litteralis*.

Sólo esto nos cabe, puede uno pensar; ¿o qué más? El narrador *in fabula*, sin embargo, mientras narra —y para poder narrar— debe "pasar por alto" la opción que acaba de plantear, porque, si no lo hace, no puede narrar: entre una palabra idéntica a lo dicho y otra palabra siempre equívoca y jamás verosímil no hay término medio y no cabe, por tanto, narración alguna, puesto que ésta se nutre tanto de la identidad cuanto de la diferencia, sin que pueda extremarse en ninguna de ellas. Empero, el lector se encuentra obligado por el autor a saltear el ahora de la historia presente y pasar de modo directo al cara a cara con la verdad: dado que no se puede salir del *finis Africae* más que disociando el sentido anagógico del literal, sólo cabe optar por unas palabras sin amor de la verdad o un deseo de la verdad huérfano de palabras. No cabe más que

[8] *Ibidem*, p. 17.

esperar perderse en una divinidad desierta o silenciosa: una semejante imprecación cierra la novela.

> Sólo me queda callar. [...] Dentro de poco me reuniré con mi principio, y ya no creo que éste sea el Dios de gloria del que me hablaron los abades de mi orden, ni el Dios de júbilo, como creían los franciscanos de aquella época, y quizás ni siquiera sea el Dios de piedad. *Gott est ein lautes Nichts, ihn rûhrt kein Nun noch Hier.*[9]

Y la divinidad desierta y silenciosa, sin ahora ni aquí, ausente del tiempo y del espacio, resulta desprovista de gloria, de júbilo y de perdón. No obstante, aunque para el lector parezca clausurada cualquier otra vía, el extremo inferior del eje especular no está cerrado.

Para el narrador *in fabula*, *"nunc"* está dicho después del principio, pero antes de la manifestación cara a cara de la verdad, entre el pasado y el futuro, en esa instancia que llamamos el presente narrativo. Si no hubiera presente narrativo e histórico, nada habría entre el instante *in principio* y el instante del *facies ad faciem*. No estar en uno de esos extremos equivaldría a estar en el otro. Narrar requiere, sin embargo, presente histórico, requiere identidad y diferencia; historia es narración, aunque no pueda encontrarse un único sentido en la historia, aunque no haya una historia única e idéntica consigo misma y con la palabra que la nombra. Y narrar exige un narrador, exige una mirada y una perspectiva; exige un relato y una palabra, aunque no sea la única palabra que pueda decirse sobre esa historia.

El narrador necesitará asestar un golpe de herramienta —el primero— en el bloque de mármol para poder romper la mudez de la piedra y que comience a acontecer la obra, así como evitar un golpe más después de terminarla —el último—, para que no torne a la mudez de otro comienzo. Es obvio que en ese bloque de mármol podrán acontecer diversas obras sucesivas, mas en tales casos acontecerá cada vez una, flanqueada por el golpe inicial y el último. Así la lectura. Nunca es única; tal vez ni siquiera es primera, pero cada vez se halla flanqueada por un primer golpe y un último, ambos deliberados.

El golpe que abre un hiato en el silencio abre a la vez el espacio de la conjetura. En *El nombre de la rosa, "hic"* es el golpe del narrador sobre el bloque inicial del silencio para abrir el espacio de la conjetura narrativa; es el espacio de la abadía, sin nombre y silenciosa al igual que la rosa del título y que la muchacha de Adso, cuyo nombre siempre ignoró a pesar de haberla deseado con intensidad.

[9] *Ibidem*, p. 606.

A esa determinación espacial (*hic*) la denominaremos enigmática (*in aenigmate*), así como al eje temporal (*in principio-facies ad faciem*) lo hemos denominado especular (*per speculum*). De esta manera, ya tenemos lo que necesitamos: *per speculum et in aenigmate*. Descifrar esta cruz o sucumbir en ella es la tarea del lector. Si éste no advierte que el laberinto de la biblioteca está tendido entre el laberinto de Teseo (= *in principio*) y el rizomático de una historia (= *nunc*) que se resuelve al final en el cara a cara con una divinidad desierta y silenciosa, si no comprende que el "aquí" de la abadía es espacio de conjetura y narración, no podrá salir de ella con historia alguna. Si la única verdad que puede afirmarse con certeza es la que con certeza incontrovertible afirma el monje en su salmodia, lo demás no cuenta y sólo resta el silente y solitario cara a cara de un final carente de risa, fiesta y alegoría.

Si el lector no ingenuo (distraído en la concienzuda mediación de contenidos intertextuales) se comporta como el ingenuo (que los ha pasado por alto), llega a la misma conclusión que éste. Distraído en una mediación sinfín de contenidos, no se percata de que la verdadera ingenuidad consiste en pasar por alto su condición de rehén del narrador y permanecer prisionero de la oposición estéril —sin hiato narrativo, sin matriz histórica— entre los extremos del eje temporal (*in principio-sed nunc*) que transforma el acontecer histórico en algo banal y refractario a cualquier palabra, después de haber ceñido su lectura hasta los extremos de la quietud y el silencio: la quietud reinante cuando nada ha acontecido aún y el silencio que impera cuando ya nada queda por acontecer.

El lector debe abandonar su condición de rehén (lector modelo) y advertir en su lectura las dos determinaciones indispensables de las que se vale el narrador para narrar: la especular y la enigmática. Debe leer según ellas, del mismo modo que el narrador narra según ellas.

El plano de reflexión separa, en los espejos, los originales de sus reproducciones; y las leyes de la refracción de la luz permiten corregir los errores de una percepción visual (*videmus*) que opone a ambos como contrapartidas incongruentes (*per speculum et in aenigmate*).

En la biblioteca de la abadía el plano de reflexión es un espejo: el que obtura una de las dos aberturas que comunican con el *finis Africae*, y también el que cuando es operado de forma correcta franquea la entrada.[10]

[10] Como se recordará, la otra abertura es aquella que sólo Jorge de Burgos conocía y utilizaba, y que le revela al abad con la intención de encerrarlo allí en la escena final. Como se ve, a menos de pasar por la puerta del espejo, se está ciego o como ciego. La abertura conducía al *finis Africae* desde la capilla, pasando por el osario. Le resultaba más práctica en función de su ceguera, porque podía recorrerla en la oscuridad con sólo su sentido del tacto que recorría la osamenta de los difuntos depositados en bóvedas a lo largo de todo el pasaje. Jorge encierra en ella al abad Abbone y le causa la Muerte. *Cfr. ibidem*, pp. 562-563.

Denominaremos a este límite reflexivo "puerta del más allá". Se trata de una puerta cuyos goznes son los "signos" en su literalidad —*age primum et septimum de quatuor*, que operados de modo adecuado abren la puerta— y el "deseo" de un más allá de los signos —*age primum et septimum de quatuor*, cuando estos vocablos se interpretan refiriendo a los sentidos primero *(litteralis)* y último *(anagogicus)* de la escritura—: los signos que literalmente la abren y el deseo de ir más allá que la franquea.

Detrás de esta puerta dos protagonistas encontraron lo que deseaban —Adso y Guillermo, cada uno a su manera— y los otros dos, la muerte. Estos últimos, que no la abrieron ni la franquearon, que no descifraron los signos que la abroquelaban ni desearon trasponerla —uno en su ceguera tropológica y el otro en su ceguera metafórica— hallaron la muerte.

El abad Abbone quería salvar el honor de la abadía presenciando en aquel lugar la muerte de Jorge de Burgos que sellaría la escandalosa seguidilla de crímenes ocurridos. Como puede verse, sólo quería salvar las apariencias. Ya había confundido la *res* con su metáfora.

Jorge de Burgos quería ejecutar lo que había interpretado como la voluntad de su dios: impedir que la autoridad de Aristóteles otorgara venia racional a la risa que desestructura la letra e inaugura la historia.[11] Quería la interdicción de la risa y de la fiesta. Ya había confundido la *res* con su *logos* tropológico.

Guillermo encontró el segundo libro de la poética aristotélica y la confirmación de casi todas sus hipótesis sobre lo que había ocurrido en la abadía. La contracara del éxito fue el desaliento que le provocó la ineficacia de sus especulaciones racionales para dar con el singular de la experiencia originaria, unido a lo fortuito de su hallazgo y lo errado de sus redes conceptuales. Lo desalentó no encontrar una historia: "Es difícil aceptar la idea de que no puede existir un orden en el universo, porque ofendería la libre voluntad de Dios y su omnipotencia".[12]

Omitió considerar que puede haber uno o varios (esto no es relevante) órdenes en el universo, aun cuando ninguno de ellos sea el orden del universo: en tal caso aquél habría de estar más allá de éste y para acceder a él sería preciso franquear alguna otra puerta —vaya a saberse cuál—, aunque no por cierto la del espejo.

Adso no pudo hallar —tampoco aquí— palabras para el amor, al cual no discernía de modo muy claro de la pasión. Para encontrar estas palabras es menester conjugar su deseo con el saber de los signos, cosa que Adso no ha aprendido, así como Guillermo tampoco aprendió a conjugar su saber de los signos con el deseo.

[11] *Cfr. ibidem*, pp. 579-580.
[12] *Ibidem*, pp. 596-597.

En el primer ingreso de ambos en la biblioteca, Adso sufrió alucinaciones motivadas por el humo que despedían ciertas hierbas colocadas por orden de Jorge para ahuyentar a los indeseables visitantes furtivos. Lo rescata Guillermo, quien lo encuentra delirando frente a un ejemplar del Apocalipsis abierto en la página de la *mulier amicta sole*.[13]

Se entrevista con Ubertino da Casale en la capilla y oye de él la admonición: "debes aprender a distinguir entre el fuego del amor sobrenatural y el deliquio de los sentidos. Hasta a los santos les cuesta distinguirlo".[14]

Siente entonces un desasosiego indescriptible que lo mueve a desobedecer y entra en la biblioteca, esta vez —la única— sin su maestro, y sin saber siquiera qué buscaba.[15] Ya dentro de ella, presiente y dice para sí "*de te* [es decir, "de ti, lector"] *fabula narratur*"[16] y frente a la imagen femenina de la *mulier amicta sole* del Apocalipsis de Juan, Adso se siente conturbado. De inmediato, al salir de la biblioteca —al igual que le ocurre al lector ingenuo— se enfrenta de hecho con la imposibilidad de una historia (o sea, de encontrar palabras): se topa en la cocina con la muchacha y se pierde en un encuentro amoroso con ella. Ella, el único amor terrenal de su vida, "de quien nunca supo el nombre".

En la próxima oportunidad que visita la biblioteca lo hace de nuevo acompañado por su maestro y continúa buscando pistas conceptuales, palabras para el amor, que a esta altura de los acontecimientos ya era su amor por aquella mujer. Allí, una vez más, al igual que la vez anterior, *"de te fabula narratur"*.[17]

Adso va hacia la muerte en la desesperanzada esperanza de hallar nombre para lo que busca, hecho inocultable desde el comienzo de la obra que se torna patético hacia el final: "Dejo este texto, no sé para quién, este texto, que ya no sé de que habla: *stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus*".[18]

Y al final, los libros (las palabras de otras tantas historias). Ellos también ardían "como si esas páginas milenarias llevasen siglos *esperando* quemarse y gozaran al satisfacer de golpe una sed inmemorial de ecpírosis".[19]

Es sugestiva la imagen palmariamente erótica mediante la que describe la gozosa ecpírosis: "La lámpara fue a parar justo al montón de libros que habían caído de la mesa y yacían unos encima de otros con las páginas abiertas".[20]

[13] *Cfr. ibidem*, p. 213.
[14] *Ibidem*, p. 282.
[15] *Cfr. ibidem*, p. 283.
[16] *Cfr. ibidem*, p. 294.
[17] *Cfr. ibidem*, p. 394.
[18] *Ibidem*, p. 607.
[19] *Ibidem*, p. 585.
[20] *Ibidem*.

La puerta que da al más allá de los signos es la misma que la puerta de la metafísica. Lo que puede hallarse detrás de ella depende de haber incurrido, o no, en la absolutización del eje temporal que especularmente la separa de su principio. "Aquí", junto a nosotros, está la clave.

# LA DIGNIDAD Y LA VALORIZACIÓN DE LA MUJER: UN TRIBUTO A LA EDAD MEDIA

Maria Ascenção Ferreira Apolônia*

Si lanzamos una mirada al pasado con la intención de identificar las circunstancias históricas que propiciaron el creciente reconocimiento del valor de la mujer —dotada, tanto como el hombre, para actuar en las varias modalidades de trabajo que integran la compleja red de profesiones de las sociedades modernas—, no podremos dejar de reconocer el tributo a su dignificación instaurado por la sociedad medieval. La Edad Media, al contrario de lo que afirman quienes no la conocen, no fue la "Edad de las Tinieblas", sobre todo, con respecto de la progresiva importancia conferida a la intervención femenina en el campo cultural, social y político. En realidad, la extensa gama de contribuciones de la antropología medieval a la dignificación de la mujer demandaría, como mínimo, el espacio de un libro. En este artículo, nos limitaremos a tratar algunos factores, inherentes a la cultura de ese periodo, que contribuyeron a la implantación de una nueva mentalidad y de una nueva mirada a la mujer, sin los cuales ella no habría alcanzado el prestigio de que goza en el amplio escenario de la sociedad contemporánea.

Para valorar la evolución por la cual ha pasado la mujer hasta constituir, en las canciones medievales *de amor* y *de amistad*, un punto de referencia en cuanto a la hermosura física y moral, es necesario remontar a las sociedades primitivas en las que ella no era el "bello sexo". En el periodo del paleolítico, las representaciones alusivas a la mujer o los

* Universidad São Marcos, Brasil.

signos femeninos eran aún muy inferiores a las representaciones de animales en cuanto a número. En el análisis de las configuraciones más primitivas de las mujeres salvajes, Gilles Lipovetsky[1] se refiere a las representaciones vulvares, a los triángulos pubianos y a los signos ovales grabados sobre caliza, en que se destacan apenas las partes del cuerpo femenino responsables de la perpetuación de la especie. En las esculturas de mujeres desnudas, como las de Venus esteatopígicas, se destacan los grandes senos, el vientre y caderas enormes, que contrastan con cabezas pequeñas y anónimas en las que no se delinea indicación alguna de los trazos del rostro. Lo mismo ocurre en las estatuas de 6 mil años a.C., cuyas exageración y deformaciones realzan de modo exclusivo la fecundidad femenina. En síntesis, la ausencia de una configuración individualizada de la mujer revela su inferioridad en relación con el género masculino en las sociedades primitivas. Los hombres son quienes usan los más bellos ornamentos y los tatuajes más elaborados, lo cual manifiesta que les pertenece el prestigio del "bello sexo". Tal como cita Lipovetsky, "entre los wodabé de Níger, por ocasión de una fiesta, son las mujeres quienes eligen el más bello hombre de la tribu".[2]

Aun en la antigüedad, representada por el Imperio Romano, vigoró una perspectiva machista y misógina de análisis de la vida y del mundo. La mujer no figura en el derecho romano, es decir, la antigua sociedad latina no le confería derecho alguno. Subordinada a la *patris potestas*, la mujer era inferior al hombre desde el nacimiento y corría mayor riesgo de que la rechazase el padre, a quien correspondía decidir sobre la vida o la muerte de los hijos que él había engendrado. En cuanto al matrimonio, prevalecía también la voluntad del padre en la elección del futuro cónyuge. En caso de adulterio "solamente [el padre tendría] el derecho de matar a la hija infiel, y el marido no tenía a no ser el derecho de matar al cómplice; el adulterio del hijo, en contrapartida, no será sancionado a no ser en el Bajo Imperio, mediante la restitución de la dote de la mujer".[3] Como es evidente, sólo existía el adulterio femenino. Y la sanción posterior, referente al hombre, intentaba preservar, contra los intereses ajenos, el patrimonio familiar otorgado a la hija por ocasión del matrimonio. En realidad, en la sociedad romana la mujer era una perpetua menor de edad: pasaba de la tutela

[1] Sobre este particular, *vid. A terceira mulher: permanência e revolução do feminino* [trad. de Maria Lúcia Machado], São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

[2] *Ibidem*, p. 105.

[3] "En cas d'adultère, lui seul [le père] a le droit de tuer la fille infidèle, l'époux n'ayant que le droit d'occire son complice; l'adultère du fils, en revanche, ne sera sanctionné que sous le Bas-Empire parla restitution de la dot de la femme". Régine Pernoud, *Les femmes au temps des catédralles*, París, Stock, 1980, p. 20. La traducción es mía.

del padre a la del marido.[4] Además, como reflejo del sentimiento común de los ciudadanos romanos, en los textos jurídicos del Imperio, preponderaba la convicción de ser la mujer, por naturaleza, inferior al hombre.[5] "[En Roma] la mujer no ejerce ninguna función oficial en la vida política y no puede ocupar ningún cargo administrativo: ni en las asambleas de los ciudadanos, ni en la magistratura, ni en los tribunales."[6] Su inferioridad no será menor en la sociedad de la Grecia antigua, la cual la confinaba al gineceo, o en las futuras civilizaciones islámicas, en las que ella estará enclaustrada en el harén. De algún modo, en la cultura musulmana, la visión disminuida y con prejuicios de la mujer se perpetuó hasta los días actuales, siendo aún grande el desfase entre el hombre y la mujer en los países fundamentalistas islámicos.

Sin embargo, una silenciosa metamorfosis cultural, capaz de introducir una nueva mentalidad y una nueva mirada en relación con la mujer se consubstanciaría con una nueva forma durante toda la Edad Media. En el análisis de la cultura cortesana medieval, y perplejo ante la ascensión social, artística y política conquistada por la mujer en la Edad Media, Arnold Hauser destaca que la corte de ese periodo se ha distinguido de todas las culturas de palacios anteriores por el acentuado carácter femenino: "Es femenina no sólo porque las mujeres participan en la vida intelectual de la corte e influencian la línea de creación poética, sino también porque el pensamiento y el sentimiento de los hombres es, en muchos aspectos, femenino."[7] En oposición a las canciones de gesta francesas o a la antigua poesía heroica, dirigidas a un público masculino, las *canciones de amor* provenzales y los romances ligados a la Mesa Redonda dialogan de modo privilegiado con un público femenino. Leonor de Aquitania, María de Champagne o Ermengarda de Narbonne, según Hauser, además de patrocinadoras del arte, estuvieron presentes en la producción literaria de la época: *las canciones trovadorescas* adoptan una perspectiva femenina de análisis de la interioridad y de los sentimientos. De hecho, desde el siglo XI, los hombres deben su educación estética y moral a la mujer, mientras las mujeres son la inspiración, el público visado y la audiencia de las canciones trovadorescas. En palabras de Hauser, "los poetas no sólo se dirigen a las mujeres, como [*i.e.*, sino] miran el mundo a través de los ojos de ellas".[8]

Ese cambio radical de perspectiva —de lo masculino a lo femenino, en el análisis de los sentimientos y de los hechos— se muestra con énfa-

[4] *Vid. ibidem,* primer capítulo, pp. 13-31.

[5] *Idem.*

[6] *Ibidem,* p. 20.

[7] Arnold Hauser, *História social da literatura e da arte* [trad. de Álvaro Cabral], São Paulo, Martins Fontes, 2000, p. 213.

[8] *Idem.*

sis en el crítico alemán al manifestar su deslumbramiento ante las conquistas femeninas en la sociedad medieval:

> La mujer, que en tiempos antiguos había sido simplemente la esclava, la posesión del hombre, un trofeo de guerra y de conquista, cuyo destino, aun en los principios de la Edad Media, todavía estaba muy pendiente de la voluntad arbitraria de la familia y del señor, logra ahora [a partir del siglo XI] una posición que parece, en el comienzo, verdaderamente incomprensible.[9]

A continuación, Hauser intenta buscar en el campo social las razones del éxito de la mujer en los diferentes ámbitos de la sociedad, cierra sus consideraciones y reconoce que las circunstancias sociales serían insuficientes para explicar la hegemonía de la intervención femenina en el mundo medieval:

> Aunque se pudiera atribuir la educación más refinada de las mujeres a la constante preocupación de sus hombres con el servicio militar y a la progresiva secularización de la cultura, aún habría que explicar cómo la simple educación llegó a alcanzar tanto prestigio como para habilitar a que las mujeres dominaran la sociedad. La nueva jurisprudencia también permitió que, en ciertos casos, una hija heredase el trono y una viuda tomase posesión de un gran dominio feudal, lo que puede haber contribuido, de modo general, para el creciente prestigio del sexo femenino, pero únicamente esto no es suficiente como explicación. La concepción caballeresca de amor no puede aducirse como aclaración para el hecho de que no es una causa, sino un síntoma de la nueva posición de las mujeres en sociedad.[10]

Sin embargo, varios especialistas en Edad Media darían la respuesta para las indagaciones del crítico alemán.

En un estudio sobre la creciente actuación femenina en el campo político desde el siglo XII en Portugal, Jorge Borges Macedo señala como factor decisivo para la valorización de la mujer la práctica del matrimonio monogámico, que se consolidó en la época medieval:

> La intervención femenina no fue, ni podía ser el foco inicial, o único, de la expresión política. No obstante eso, se evidenciaban las viabilidades que el mundo femenino representaba en la sociedad señorial —a través de la presencia indispensable de la familia monogámica— en la forma de herencia, así legalizada, de los cargos políticos más significativos: la realeza, los dominios señoriales y otras funciones públicas.[11]

---

[9] *Ibidem,* p. 213.

[10] *Idem.*

[11] Jorge Borges Macedo, "Mulheres e política no século XV português", en *Oceanos: mulheres no mar salgado,* Lisboa, núm. 21, ene/mar, 1995, p. 18.

También, Pierre Toubert, al estudiar la configuración de la familia en el periodo carolingio (siglos VIII al X), destaca la contribución del matrimonio monogámico —que eleva a la mujer a la condición de persona—, para la implantación de una nueva perspectiva de análisis social de la identidad femenina. La violencia sexual contra la mujer, en el periodo carolingio, será denunciada y comparada a los crímenes más hediondos penalizados por la justicia pública. Según ese autor, las vehementes advertencias contra la violencia sexual no eran convenciones abstractas, pero se orientaban a un público concreto, a los aristócratas francos, para los cuales la violencia contra la mujer y el rapto eran prácticas frecuentes. Concluye el mismo escritor, refiriéndose a los *Miroirs du Mariage*:

> La valorización de la mujer avanza paralelamente con la valorización del matrimonio. La perfecta igualdad entre los cónyuges constituye uno de los temas más constantes de la literatura matrimonial, en pleno acuerdo con una legislación que desde la mitad del siglo VIII no cesa de proclamar que "la ley del matrimonio es idéntica tanto para el hombre como para la mujer".[12]

El historiador francés comenta, además, que, en virtud de esa simetría entre hombre y mujer, también la maternidad y la vida engendrada en el seno de la familia serán definidas como un valor.

Al lado del matrimonio monogámico, Jorge Borges Macedo destaca el influjo del culto mariano para la igualdad hombre-mujer:

> Se debe, sin embargo, decir que la presencia de la mujer en la sociedad, en términos igualitarios, dada la posición que ocupa en la antropología cristiana y en la hermenéutica de su liturgia, no podría depender solamente de factores jurídicos o de referencia política. Era también una posición de fe religiosa que se profundizaba con el creciente significado del culto a la Virgen María. Por su importancia canónica apuntaba, en estas condiciones e inequívocamente, el camino de la igualdad hombre-mujer.[13]

Idéntica postura relativa a las causas de la valorización de la mujer encontramos en la obra *La femme au Moyen Age*, de Jean Verdon. En ella, el autor estudia la creciente actuación femenina y el reconocimiento del valor de la mujer a lo largo de diez siglos: de las invasiones bárbaras a

[12] Pierre Toubert, "Le moment carolingien", en André Burguière [dir.] *et al.*, *Histoire de la famille,* París, Armand Colin, 1986, p. 137. Aquí, la cita original: "La valorisation de la femme va de pair, chez les auteurs de specula, avec la valorisation du mariage. La parfaite égalité entre les conjoints forme l'un des thèmes les plus constants de la littérature matrimoniale, en plein accord avec une législation qui, depuis le milieu du VIII siècle, ne cesse de proclamer que 'la loi du mariage est une, pour l'homme comme pour la femme".

[13] J. Borges Macedo, *op. cit.*, p. 18.

los grandes descubrimientos al lado de la visión misógina, que emana de algunos géneros literarios, en los que se apuntan defectos comunes de las mujeres y abultan los registros poéticos en homenaje a damas dignas de admiración y estima.

En efecto, a medida que las tribus bárbaras se cristianizan,[14] se instaura una nueva perspectiva de evaluación de la mujer: "La mujer es igual al hombre, pues ella posee un alma inmortal que valora su persona [...]; en fin la santidad no está reservada a una clase específica".[15] Recuerda Jean Verdon que María se configuró como contrapunto de Eva, pues si ésta colaboró en la pérdida de la inocencia original, aquélla fue responsable de la gestación de Cristo: "Las tres letras EVA simbolizan, de hecho, la pérdida de la humanidad: invertidas, ellas evocan la imagen de la madre del Redentor".[16] También Duby alude a la figura de la madre de Dios como factor cultural en beneficio de una nueva imagen e identidad femeninas. Refiriéndose a la consolidación del culto mariano, comenta: "Desde el inicio del siglo XI, la mayor parte de los nuevos locales de oración le son consagrados, el oratorio del castillo de Guînes, por ejemplo. O entonces aquel monasterio masculino, la Capelle Sainte-Marie, fundado en el año de 1091 por Ide de Boulogne".[17] Hace también referencia a la canonización de santas como contribución para el reconocimiento social de la dignidad de la mujer. Recuerda que, cuando cerca de los ochenta del siglo XI se llevaron al conde Baudouin I de Guînes los restos mortales de un alma cristiana con fama de santidad, se reconocieron en ellos no las reliquias de un bienaventurado, sino las de una bienaventurada, Rotrude, que se tornó protectora de todo el campo alrededor. Aún añade el historiador francés que "en Saint-Léonard, convento femenino, un libro compuesto antes del año 1193 contenía tres vidas de santos, la del patrón, Léonard, y las de dos mujeres, María Magdalena y Catalina".[18]

[14] Georges Duby comenta en su obra *Damas do século XII: a lembrança das ancestrais* [trad. de Maria Lúcia Machado], São Paulo, Companhia das Letras, 1997, p. 62, sobre la erradicación de la barbarie en Francia: "Dudon estaba encargado de mostrar cómo en un siglo los normandos se habían civilizado. ¿Qué era la civilización? El cristianismo en primer lugar, luego el respeto por los preceptos que aseguran la reproducción de la sociedad en el equilibrio de sus ordenaciones".

[15] Jean Verdon, *La femme au Moyen Age,* París, Gisserot, 1999, p. 8. La traducción es mía. Aquí, la cita original: "La femme est l'égale de l'homme, car elle possède une âme immortelle qui donne toute sa valeur a la personne [...]; enfin la sainteté n'est pas réservée à une quelconque catégorie".

[16] *Idem.* "Les trois lettres EVA symbolisent en effet la perte de l'humanité; interverties, elles évoquent l'image de la mère du Rédempteur."

[17] G. Duby, *op. cit.,* p. 152.

[18] *Idem.*

Como resultado de la valorización de lo femenino, la mujer dará los primeros pasos rumbo a la conquista de espacio en el campo intelectual, del que también dependió el proceso civilizatorio por el cual ha pasado la Edad Media. La mujer fue, sin duda, la gran educadora del Occidente. El primer manual de pedagogía, con cerca de ochocientas páginas, fue escrito por una mujer, Duhoda, en el siglo IX, con la intención de educar al hijo ausente de la convivencia familiar.[19] Además de la erudición de Duhoda, sobresale el prestigio de Christine de Pisan, primera mujer que vivió de la retribución económica de sus obras, quien constituye un ejemplo representativo del ápice intelectual al que puede llegar la mujer al final del siglo XIV. Encargada de mantener a la familia, en función de la muerte de los padres y del marido, Christine se dedica a la escritura, conoce el éxito y nos deja una obra considerable en prosa y poesía respecto del amor, la sabiduría y el arte de vivir y gobernar.[20] En la obra *Le chemin de longue etude,* nombra los cuatro poderes que dirigen el mundo: Sabiduría, Nobleza, Caballería y Riqueza. En *Le livre de mutation de fortune* describe el castillo alegórico de la Fortuna donde coexisten felicidad y tristeza, riqueza y pobreza, al mismo tiempo que señala los caminos que conducen al éxito. En el *Livre de la cité des dames*, la escritora configura un país ideal donde la Razón, la Justicia y el Derecho dirigen la sociedad. Christine de Pisan escribió otras obras: *Livre des faits et bonnes moers du sage Roi Charles V, Le livre des trois vertus, Le livre du corps de police, Lamentation sur les maux de la guerre civile* y el *Livre de paix*. Su producción escrita poseerá mayor divulgación y reconocimiento a partir del siglo XV y la autora será comparada por Martin le Franc, en 1442, con Cicerón y Catón. En síntesis, la escritora francesa ejemplifica, en forma simbólica, la contribución femenina a la gestación del *homo sapiens* en el campo social y político. De manera general, gracias a la mujer, la sociedad enfrentó el desafío de transponer el nivel instintivo, que se impone por la violencia, para adherir, no sin dificultad, al buen criterio y a la justicia en la solución de los conflictos.

Pero Christine no es un caso singular; en palabras de Jean Verdon: "no es raro encontrar a mujeres escritoras. Muchas, entre ellas, tienen como objetivo edificar o indicar cómo actuar".[21] También Régine Pernoud, esta vez nombrando a Karl Bartsch, estudioso de los manuscritos femeninos legados por la sociedad francesa medieval, registra la información sorprendente de que "las mujeres leían más que los hombres en la Edad Media".[22] Y comenta: "Podríamos ir más lejos y acrecentar [*i.e.,* agregar]

---

[19] *Cfr.* R. Pernoud, *op. cit.*, p. 54.

[20] *Cfr.* J. Verdon, *op. cit.*, p. 93.

[21] *Ibidem,* p. 94.

[22] R. Pernoud, *op. cit.,* p. 66. En el original, "Les femmes lisaient plus que les hommes au Moyen Age".

que ellas no se contentaban sólo con leer, sino que con frecuencia escribían y que esos manuscritos, que atestiguan el saber de su época, eran muchas veces, copiados por manos femeninas".[23]

En Portugal, la alusión a mujeres doctas —notables por el saber, por el conocimiento del latín y del griego o por el talento literario— remonta al reinado de D. Juan II. Respecto de Leonor de Noronha, su maestro, Cataldo Sículo, dejará registrado en carta dirigida a D. Manuel: "Ella excede, en talento, memoria, gracias de conversación, no sólo a nuestros contemporáneos sino [a] todos los antiguos. Todo lo que escucha luego lo entiende, y cuando entiende más fácilmente aprende, y aquello que aprende conserva tenazmente."[24] Al lado de Leonor o de la Infanta D. María, célebre por el conocimiento del latín y por tener una excelente biblioteca, sobresale la figura femenina de Publia Hortensia, aquella que había sido la primera doctora portuguesa. Sobre esta joven, André de Resende dejará registrado cómo, en Évora, fue ella capaz de sustentar su tesis de filosofía moral. "Lástima fue que no entraras en esta ciudad. [...]. Oías la Publia Hortensia de Castro, una niña de diecisiete años, instruida más allá de lo vulgar en los estudios aristotélicos, disputar públicamente, deshaciendo con suma pericia y gracia los sutiles argumentos que le oponían muchos hombres doctos, esforzándose por combatir las tesis de ella."[25]

Durante la Edad Media, también el arte desempeñó un importante papel social, de cuño didáctico-civilizatorio, a medida que propició el conocimiento de la interioridad femenina y masculina, indispensable para la relación interpersonal, fomentada por la convivencia hombre-mujer en la familia monogámica. El conocimiento de la alteridad,[26] es decir, de la sensibilidad peculiar del otro, pasó a ser la característica dominante de las *canciones de amor y de amistad*. En las primeras, se revela —en consonancia con las reglas del amor cortés— la pasión del hombre en relación con la mujer, por quien manifiesta aprecio incondicional. Con acentos dramáticos, el yo lírico masculino, para quien el amor es la experiencia de vida más profunda y condición indispensable para la felicidad, revela los sentimientos y la *coita d'amor*[27] que habitan en su mundo

[23] *Idem*. En el original: "Il aurait pu aller plus loin et ajouter qu'elles ne se contentaient pas de lire, mais que souvent elles-mêmes écrivaient, et que ces manuscrits qui témoignent du savoir de leur époque ont souvent été copiés par des mains féminines".

[24] *Apud* Maria Helena Rocha Pereira, "Presenças femininas na época dos descobrimentos", en *Oceanos: mulheres no mar salgado*, Lisboa, núm. 21, ene/mar 1995, p. 66.

[25] *Ibidem*, p. 68.

[26] *Cfr*. J. Borges Macedo, *op. cit.*, p. 19.

[27] Término que, en la época, designaba en particular el sufrimiento amoroso.

íntimo. Al dirigirse de modo especial a un público femenino, las *canciones de amor*, no sólo enaltecen a la mujer en sus calidades físicas y morales, sino que divulgan las normas de conducta del amor cortés, instaurando un nuevo paradigma en la relación femenino-masculino: "Una primera vez —y esto es extremamente significativo— una dama noble explica a un hombre del pueblo, por lo tanto, de condición inferior a la suya, qué debe hacer, qué conducta debe tener si desea merecer su amor."[28] Nos sorprenden, en las *canciones de amor* no sólo el surco de la sensibilidad femenina impreso en los sentimientos masculinos, sino también la mirada de la mujer, en el carácter de educadora del Occidente, fomentando la *disciplina del deseo,*[29] sin la cual no se lograría erradicar la barbarie en la relación femenino-masculino, que se había caracterizado por el dominio brutal del hombre sobre la mujer, considerada posesión y propiedad suya.

Las *canciones de amistad,* no obstante compuestas en su mayoría por hombres, reflejan la sensibilidad y la manera peculiar de estar en el mundo inherentes a la mujer. La simplicidad y el carácter repetitivo de esas canciones confiere a la composición la tonalidad triste de un lamento suplicante, adecuado a lo nostálgico y a la expectativa de la mujer que busca sin cesar el retorno del amado. No podemos dejar de ver, en los implícitos de las *canciones de amistad,* la advertencia del yo-lírico femenino, que hace recordar al público de varones el sufrimiento interior de la mujer durante la ausencia del ser amado. Resalta la revelación de la alteridad, que contribuye a humanizar la relación femenino-masculino en el interior del género lírico. En resumen, tanto la *canción de amistad* como la *de amor* asumen la dimensión social de revelar el mundo interior del otro, cuya contemplación está, muchas veces, velada en las relaciones cotidianas, pero que el arte pone delante de los ojos del lector, instigándolo a considerar los matices de sensibilidad, de comportamiento o de valores del otro.

También la novela sentimental *Menina e moça (Niña y joven),* de Bernardim Ribeiro, publicada en el siglo XVI, más vinculada a la tradición caballeresca, manifiesta el prestigio conquistado por la mujer durante la Edad Media. En continuidad a la poesía lírica, la novela de Bernardim, evidencia que el género femenino es un punto de referencia en cuanto a la hermosura física y moral:

---

[28] *Ibidem,* p. 112. La traducción es mía. Aquí la cita original: "Une première fois –et c'est tout a la fait significatif– une noble dame explique à homme du peuple, donc de condition inférieure à elle, ce qu'il doit faire, quelle conduite tenir s'il veut mériter son amour".

[29] *Cfr.* Michel Pastoureau, "Amor cortês e realidades afetivas", en *No tempo dos cavaleiros da Távola Redonda,* São Paulo, Companhia das Letras, s. d., pp. 143-153.

> Arima, que así se llamaba la niña señora criada del ama, en este medio tiempo se hizo la más hermosa cosa del mundo [...]. Sobre todo lo que ella tenía extremamente sobre todas, le era natural una honestidad que en muchas hecha aún a mano, parece muy bien. Su mansedumbre en sus dichos y en sus hechos no eran de cosa mortal. Su habla, y el tono de ella, sonaba de otra manera que voz humana. ¿Qué voz diré? no parece sino que se juntaban allí todas las perfecciones como no se habían de juntar nunca más [...]. ¡Y ella era una sola en el amor a su padre, que grandes haberes tenía para ella guardados, si la ventura no la tuviera guardada para otros![30]

Las expresiones que valoran, que enaltecen, tanto la hermosura como las cualidades morales de Arima, reproducen la convención literaria, ligada al amor cortés, de atribuir a la dama a quien se presta homenaje ser única en hermosura y bondad; por lo tanto, tal posición incomparable cumple la función de anular cualquier posibilidad de comparación. Tal como en las canciones trovadorescas, en el retrato de Arima hay coincidencia entre hermosura física y moral: así como Laura de Petrarca, Arima se sitúa entre el cielo y la tierra. De hecho, en la configuración que valora el personaje femenino, presenciamos el efecto de un largo trayecto en beneficio de la mujer —auténtica sublimación—, realizado por la lírica y la prosa medievales.

La coincidencia entre hermosura física y moral en el retrato femenino, además de constituir una resonancia del culto mariano, nos parece ser aun el resultado de la influencia ejercida por Marsilio Ficcino, a partir del siglo XV. Como el primer feminista, integrante del movimiento neoplatónico italiano, Ficcino colaboró para la implantación de una nueva mirada hacia la hermosura femenina. En unísono con el arte, en el campo filosófico —que dirigía la opinión pública de los segmentos más cultos del final de la Edad Media— correspondió a los humanistas —sobre todo a Ficcino— fundamentar con ideología el prestigio que la mujer ya había conquistado en la sociedad medieval. Se rescata el valor de la hermosura de la mujer, considerada por el humanista italiano, como el más fidedigno reflejo de la luz divina, auténtica emanación de las perfecciones del Creador.[31] En lugar de seducir, y representar una amenaza a la libertad del hombre, la fascinación de la hermosura femenina pasará a considerarse como incentivo a la elevación moral del hombre, en la justa medida en la que bien y hermosura representen, en el campo de la filosofía y el arte, las dos caras divinas de la verdad.

En ese contexto cultural están las representaciones espiritualizadas de la mujer en la pintura del siglo XV: "el nacimiento de Venus, de Botticelli, enseña de modo ejemplar ese espíritu neoplatónico que vino a se-

[30] Bernardim Ribeiro, *Menina e moça,* Lisboa, Europa-América, s. d., pp. 126-127.

[31] *Apud* G. Lipovetsky, *op. cit.,* p. 115.

parar la hermosura femenina de toda asociación con el pecado y permitió aproximar la imagen de Venus a la de María".[32] Ahora bien, ese vínculo entre hermosura y bondad —que resultó en un retrato físico, de cierta forma, idealizado y sobrenatural, de la mujer— alcanzará resonancia, en el siglo XVIII, en los supuestos estéticos de Ludovico Muratori, para quien la hermosura corpórea constituye un estímulo a la práctica del bien y a la búsqueda de la verdad. En sus palabras:

> Como, sin embargo, en este bajo exilio, abundantes obstáculos, a causa del cuerpo y de sentimientos deplorables, pueden siempre interrumpir esos dos vuelos del alma, no obstante naturales, quiso Dios, con la Hermosura estampada en la Verdad y en el Bien, ayudar todavía más la dote natural de nuestra alma. Experimentando deleite al considerar y abrazar lo Bello, con más coraje y buena voluntad ella se mueve para buscar la propia Verdad y el propio Bien, a los cuales se liga lo Bello.[33]

Aunque de naturaleza neoclásica y neoplatónica, la doctrina estética del historiador italiano encontró un campo todavía más fecundo entre los románticos.[34] Y no nos faltarían ejemplos en la vasta producción romántica occidental para comprobar el eco tardío de esos conceptos en particular presentes en la configuración de la heroína romántica.

Poco a poco, se sustituyó el paradigma de Eva, en el imaginario colectivo de la cultura occidental, por el de María: nuevo modelo de feminidad[35] en el que lo humano y lo sagrado armonizan. Y le correspondió al arte ser el vehículo privilegiado del rescate de la imagen e identidad femeninas, cuyo alcance no se restringiría a los siglos XV y XVI, pero incluiría el Romanticismo, en la segunda mitad del siglo XIX:

> La madre es la más bella de las obras de Dios.
> ¡Si ella ama! El más puro del fuego de los cielos
> Le aviva esa llama de luz cristalina:
> Es la luz divina
> Que nunca cambió,
> Es luz... es la Hermosura
> En toda la pureza
> Que Dios la creó.[36]

---

[32] G. Lipovetsky, *op. cit.*, p. 116.

[33] *Cfr.* Lênia Márcia, *A estética da Ilustração*, São Paulo, Atlas, 1992, p. 38.

[34] En el comentario que hace al texto doctrinario de Muratori a la p. 39 de la obra antes citada, Lênia Márcia resalta que, no obstante la influencia sobre el español Luzán o sobre Cândido Lusitano, el programa de arte de Ludovico no encontró gran repercusión en los literatos del ochocientos.

[35] *Cfr.* Jaroslav Pelican, *Maria através dos séculos: seu papel na história da cultura*, São Paulo, Companhia das letras, 2000, p. 296.

[36] Almeida Garrett, *Folhas caídas*, Lisboa, Portugal, 1969, p. 72.

En los versos románticos de Almeida Garrett, nos sorprenden las marcas de aquel concepto de hermosura femenina, propuesto por Ficcino, en que la apariencia física emana de la vida interior y produce una perfecta unidad entre la instancia física y la espiritual. Así que esa alianza constituye el punto culminante de un lento trayecto rumbo a la valorización de lo femenino, implantado y consolidado durante la Edad Media, que confirió a la mujer un nuevo *status* en el ámbito familiar y social.

A pesar de ello, en el siglo XVI, con la reimplantación del Derecho Romano para legitimar las monarquías absolutistas, el reconocimiento social de las calidades femeninas sufrirá un retroceso, por lo que la mujer sólo viene a recuperar el prestigio que había alcanzado en la Edad Media en el siglo XX.[37] Sin embargo, el arte, en ese largo intervalo —que va desde el siglo XVI hasta la segunda mitad del siglo XIX—, dio continuidad a la tradición medieval y se ubicó en el contraflujo de las tendencias político-sociales, haciendo recordar al público de lectores el valor insustituible de la mujer. Sea en prosa, sea en poesía, se seguirá proponiendo al género femenino como punto de referencia en materia de hermosura física y moral. Y la literatura sólo alteraría el rumbo con la eclosión del Realismo, periodo en el cual los mitos de la ciencia y de la civilización fundamentaron una visión misógina de análisis del ser humano. A esta altura, la producción literaria se caracterizará por la hegemonía de la perspectiva masculina, para la cual la hermosura de la mujer podría constituir un riesgo a la autonomía del hombre en el campo afectivo y financiero.[38] Todo indica, por lo tanto, en especial en lo concerniente a la mujer, que las tinieblas atribuidas a la Edad Media no pasan de un cliché, de un lugar común repetido con liviandad y sin fundamento histórico alguno. Si hay tinieblas, ellas se encuentran en la postura prejuiciosa y en el desconocimiento de los que injustamente denigren la cultura medieval.

[37] R. Pernoud, *op. cit.*, p. 7.

[38] Sobre el tema, *vid.* el artículo de Maria Saraiva de Jesus, "Alguns estereótipos sobre a mulher na Segunda metade do Século XIX", en *Veredas*, Porto, vol. I, diciembre, 1998, pp. 149-163.

# III. ARTE Y RELIGIÓN

# UNA VISIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA LLAMADA "RELIGIOSIDAD POPULAR"

Ramiro Alfonso Gómez-Arzapalo Dorantes*

Dentro de las prácticas religiosas indígenas contemporáneas, destaca la complicada organización social que gira en torno de los santos, los cuales, como personajes sobrenaturales, están cargados de significados, roles y funciones específicas dentro de la vida del pueblo que los separa de manera radical de la concepción cristiana católica oficial.

Pareciera como si la iconografía de las imágenes religiosas impuestas por los evangelizadores en contextos indígenas hubiera sido leída desde otros parámetros culturales, con lo cual diera lugar a una interpretación india de esas imágenes. Nos referimos a una interpretación que resultó más acorde a su propia visión del entorno, tanto natural como sobrenatural, la sociedad humana y la organización social que las sustenta.

Dentro de esa peculiar vivencia religiosa, destaca la organización social que esos pueblos indígenas mantienen en su interior, la cual no es homogénea, pero sí revela ciertos rasgos particulares que parecen coincidir, en cuanto al establecimiento, en el interior de esas comunidades, de figuras de autoridad que el pueblo reconoce como tales aun cuando las instancias oficiales, como el Estado o la Iglesia, en muchos casos no lo hagan. Esas figuras de autoridad tienen a su cargo diversas actividades que involucran, de una u otra forma, a todo el pueblo. Para un observador externo a esas comunidades, algunos cargos parecerían referirse a lo

*Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental, México.

que en un contexto secularizado moderno llamaríamos civil, en clara diferenciación con lo religioso, mientras que otros cargos corresponderían a la organización meramente religiosa. En el contexto de las comunidades indígenas, dicha separación resulta inexistente; lo civil y lo religioso forman parte de un mismo conjunto que engloba la participación humana inmersa en el cosmos, que comprende la naturaleza y también lo sobrenatural. Es evidente que las realidades culturales y étnicas que vive un grupo impulsan dinámicas comunitarias que se perfilan desde el interior de la historia de la misma comunidad. Dentro de esas dinámicas comunitarias, los cultos populares han desempeñado un papel trascendente en la renovación cultural frente a la hegemonía no indígena, hasta el punto de hacer una completa reinterpretación y refuncionalización de lo que el grupo hegemónico presenta como lo oficial.

## Delimitación del término "religiosidad popular"

En *Cultura popular y religión en el Anáhuac,* Gilberto Giménez presenta una delimitación del problema de la religiosidad popular que nos resulta muy útil.[1] Sostiene que esa delimitación se da en tres coordenadas:

- *Eclesiástico-institucional;* donde se hace hincapié en la autonomía de la religiosidad popular respecto de la institución eclesial, en cuanto a normas y control pastoral. Esto se opone de modo radical a la concepción desde la ortodoxia católica de considerar la religiosidad popular como una desviación, con lo cual se permite la distinción entre lo oficial y lo no oficial, lo válido y lo inválido, pues el punto de referencia institucional es polarizante y excluye lo que escapa a su comprensión y control.
- *Sociocultural;* existe una profunda relación entre los estratos populares marginados con la religiosidad popular, por lo que el campo, los suburbios y las zonas urbanas populares son los lugares donde florecen las expresiones populares en lo religioso.
- *Histórica;* la religiosidad popular suele presentarse como la forma de religiosidad resultante del cruce de las religiones indígenas precolombinas con el catolicismo español de la contrarreforma.

[1] *Cfr.* Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978, pp. 11-13.

Muy acorde con esta tercera coordenada propuesta por Gilberto Giménez para definir la religiosidad popular, Félix Báez señala que en el estudio de la religiosidad de las comunidades indígenas actuales se han originado muchas discusiones que sostienen una variada gama de posturas, cuyas tonalidades van desde la afirmación de que los indígenas, en el momento de la conquista, dejaron de lado sus antiguas costumbres y creencias para abrazar de manera incondicional el cristianismo al modo ibérico medieval, hasta las que señalan —en el otro extremo— que los indígenas continuaron intactos sus rituales y creencias con una fachada cristiana, sin incorporar algún elemento del cristianismo en sus prácticas religiosas. Es obvio que, de la postura teórica que se adopte acerca de cómo inició el proceso, resultarán las interpretaciones que hoy se realicen frente a lo que percibimos en las comunidades indígenas.

El tema es complejo y para abordarlo de manera favorable debemos partir de otro lugar distinto a los dos extremos mencionados en el párrafo anterior. Se debe considerar que desde el primer momento del contacto entre españoles e indígenas hubo procesos sociales, religiosos e ideológicos de reinterpretación y asimilación de los nuevos elementos culturales, lo cual entraña un proceso dinámico de percepción, exclusión o incorporación. Aquí, cabe señalar que, aunque hablemos de asimilación e incorporación, no podemos caer en la ingenuidad de pensar que determinados elementos religiosos pasaron a la cosmovisión indígena —y, por ende, a su práctica ritual— por una especie de trasfusión o trasplante de los foráneos a los autóctonos. El proceso es gradual, de reinterpretación y refuncionalización de símbolos para volverlos propios; una vez adueñándose de esos elementos, ya no son ajenos, sino que se convierten en una parte integral de la vida de la comunidad y su cosmovisión. Entonces, queda claro que "las modalidades del catolicismo popular en las diferentes comunidades étnicas son producto de un complejo proceso que, iniciado en la etapa colonial, mantiene una singular dinámica transformadora".[2] Con respecto a este tema, Luis Millones escribe a partir de su experiencia en Perú:

> Una vez organizada la Iglesia cristiana en el virreinato comprendió que eran los dioses locales, aquellos que se reverenciaban en el nivel comunal o familiar, los que resistirían con más éxito la encendida prédica de los misioneros. Desde un principio se les privó de sus imágenes, pero eso no disminuyó la voluntad de los creyentes, que refugiaron su fe en lugares apartados o en los propios altares de los templos católicos, a despecho del sacerdote y los indios cristianizados.[3]

[2] Félix Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas (dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, México, Universidad Veracruzana, 2000, p. 64.

[3] Luis Millones, *El rostro de la fe. Doce ensayos sobre religiosidad andina*, Sevilla, Universidad "Pablo de Olavide"/Fundación El Monte, 1997, p. 13.

Es evidente que la forma como los indígenas se apropiaron de ciertos elementos cristianos fue —y sigue siendo— muy creativa, pues logra integrar en su cosmovisión a nuevos personajes sobrenaturales, no por sustitución, sino por un proceso selectivo y de refuncionalización acorde con sus necesidades, lo que da como resultado una vivencia religiosa muy especial que, en apariencia, comparte mucho con la visión cristiana de la Iglesia oficial, aunque en realidad es muy distinta en sus presupuestos y sus fines.

Parte de ese proceso se puede entender si se considera que, desde la época del primer contacto entre indígenas y españoles, los evangelizadores dejaron muchos huecos que los indígenas intentarían llenar desde su propia perspectiva interpretativa acerca de la divinidad, el cosmos y la participación humana con ellos. De nuevo recurro a Millones, pues expone este concepto de manera muy ilustrativa:

> Las imágenes quedaban expuestas a los fieles en el templo de su localidad. A falta de la palabra explicativa del clero, a los pies de cada imagen fue naciendo otra historia, lejana a los martirios de los primeros tiempos de la cristiandad, o bien conformando versiones paralelas a la vida de Cristo, pero que al entroncarse con las tradiciones locales (muchas de origen precolombino) terminaban por conformar lo que hoy ya está consagrado como parte de la historia del pueblo y de su patrono. [...] Al carecer de la voz oficial de la Iglesia, o si ella ejerce violencia inaceptable sobre los patrones culturales del pueblo, éste recurre a su capacidad de "leer" de manera distinta la expresión y parafernalia del santo, virgen o cristo expuestos en los altares. Por encima de la doctrina oficial, cada comunidad ha establecido un diálogo personal con su patrono. Sus rasgos, sus vestidos, sus atributos, fueron poco a poco reflejando las angustias y esperanzas de sus fieles, convirtiéndose en espejos culturales. En el diario entrecruzar de sus miradas, unos y otros terminaron por borrar las distancias de sus respectivas proveniencias.[4]

Ello no implica que la religiosidad popular indígena actual sea consecuencia de que los indios no fueron evangelizados en forma correcta, en el supuesto de que, si lo hubieran sido, no tendrían esas "desviaciones" en su modo de vivir la religión cristiana. La religiosidad popular indígena no es escisión del cristianismo producto de ignorancia o terquedades de los indios, sino una expresión cultural original que respondió —aún lo hace— a los requerimientos sociales de las comunidades que la viven. Dicha religiosidad indígena no es de generación espontánea; responde a un proceso histórico donde, sin duda, hubo una vivencia religiosa bien estructurada en lo social y de antigua tradición en las comunidades prehispánicas, que tuvo un gran choque con los

[4] *Ibidem*, pp. 74-75.

presupuestos de los españoles, fue atacada de manera sistemática y desestructurada socialmente, pero que durante todo el periodo colonial fue reformulada con habilidad, admitiendo de modo selectivo elementos de la nueva religión traída por los europeos, en muchas ocasiones sólo en forma, mas no en contenidos.

Así pues, la religiosidad popular se perfiló desde el interior de las comunidades como una estrategia de diferenciación entre lo propio y lo ajeno, donde lo propio reconoce lo ajeno, selecciona algo, lo reformula y, por último, se lo apropia. En la apropiación que los indígenas realizan de elementos cristianos como los santos, la Virgen, Cristo, la cruz, etcétera, se percibe una integración de éstos a su práctica agrícola, en la que se les atribuyen determinadas características y poderes que sólo se valoran en ese contexto campesino.

**Religión institucional y religiosidad popular. Ortodoxia y "desviación"**

Al referirse a la religión y cómo se integra en ella la religiosidad popular, Jorge Ramírez Calzadilla asevera:

> La religión, en resumen, en tanto concepto, es un producto ideal abstracto y general. Ontológicamente, se verifica en la práctica social en formas concretas bajo determinados sistemas de ideas, actividades y elementos organizativos. Cada una surge en correspondencia con el modelo sociocultural donde se origina y varía según sus cambios y, también, al recibir influencias por el contacto entre culturas. Algunas se organizan más que otras y hasta llegan a tener niveles hegemónicos, sobre todo cuando derivan de culturas dominantes o se asocian con ellas; pero hay formas religiosas de menor sistematización teórica y organizativa, con una notable espontaneidad. Es a estas últimas a las que parece corresponder la llamada religiosidad popular. [...] en la medida en que se crean círculos que se alejan de la ortodoxia, se producen variantes religiosas más permeables al cambio, a la espontaneidad y a la incorporación de elementos nuevos o procedentes de otras formas religiosas. Es en este movimiento de distanciamiento de núcleos de ortodoxia en el que probablemente encontremos la explicación a la religiosidad popular.[5]

Cabe destacar que, de acuerdo con este autor, la religiosidad popular se distingue de la religiosidad oficial en cuanto a la espontaneidad de la

[5] Jorge Ramírez Calzadilla, "La religiosidad popular en la identidad cultural latinoamericana y caribeña", en Noemí Quezada [ed.], *Religiosidad popular México-Cuba*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/IIA/Plaza y Valdés, 2004, p. 30.

primera que permite la permeabilidad de elementos ajenos a la ortodoxia y le otorga una flexibilidad que los grupos populares han sabido aprovechar para asimilar elementos culturales provenientes de otros contextos que los aprobados por la oficialidad, con lo cual se ha creado una expresión religiosa más armónica con la cosmovisión e historia concreta de comunidades específicas.

Por su parte, Noemí Quezada considera el poder como la categoría básica para diferenciar la religión hegemónica de la religiosidad popular:

> Una categoría de análisis fundamental para estudiar la religión es la de poder. Ésta permite definir la religiosidad popular. Históricamente, la religión hegemónica oficial de los conquistadores catalogó las religiones de los grupos conquistados y sometidos como superstición y magia ligadas con el demonio. La religiosidad popular se define a partir de la religión oficial como perteneciente a los grupos populares, subalternos o marginados, en una relación de clase, poder y dominación que abarca desde la época prehispánica con sociedades normadas por la religión, hasta el siglo XX con los procesos de globalización.[6]

Ya Eric Wolf expresaba su preocupación acerca del tema del poder y la forma como se entrelaza con otros conceptos en los estudios de las ciencias sociales cuando apuntaba: "desde hace ya algún tiempo, he pensado que una gran parte del trabajo que se hace en las ciencias humanas no da en el blanco por no querer o no poder abordar la forma en que las relaciones sociales y las configuraciones culturales se entrelazan con las reflexiones sobre el poder".[7]

### La concepción de la divinidad y el control de la liturgia, dos aspectos a considerar

La misma manera indígena de entender a los seres sobrenaturales y las obligaciones para con ellos es, en esencia, diferente de la cristiana. En el cristianismo la divinidad es —en principio— inalcanzable para el hombre, pero ella, por un acto de su generosidad, decide hacerse cercana a la humanidad; en consecuencia, el hombre debe estarle siempre agradecido, honrarla y brindarle todo el culto posible sin esperar algo a cambio, pues la divinidad lo merece por sí misma. El acto primero proviene de la voluntad divina y el hombre estará por la eternidad endeudado; cualquier noción de cohersión a lo divino o de obligación de ésta

[6] N. Quezada, "Introducción", en *op. cit.*, p. 9.

[7] Eric Wolf, *Figurar el poder*, México, CIESAS, 2001, p. 11.

para con el hombre no tienen cabida en la ortodoxia cristiana. Por el contrario, entre los indígenas es común encontrar la concepción de reciprocidad en la relación con lo divino; una reciprocidad semejante a la que existe en sus relaciones sociales al interior del pueblo. A Cristo, la cruz, la Virgen, los santos, los aires, los cerros, se les da —en la ofrenda— y eso crea cierta obligación en quien recibe. A su vez, la gente cuando ofrece, lo hace a partir de lo otorgado en la cosecha y otras actividades, donde reconoce el apoyo recibido por los seres sobrenaturales. En ese sentido, la ofrenda indígena no tiene el sello de sumisión y desinterés que reclama el cristianismo tradicional. Sólo en esta lógica se puede entender que en ciertas comunidades indígenas se "castigue" a los santos cuando faltan las lluvias, sacándolos del templo y "parándolos" en el sol, o cualquier otro tipo de presión que se ejerce sobre el santo para que cumpla con su obligación.

La separación que se aprecia entre la festividad indígena y los patrones oficiales de celebración litúrgica en la ortodoxia eclesial nos lleva a deducir que los motivos en uno y otro lado son distintos y lo que se pretende con la celebración responde también a intereses disímbolos. Con respecto al cambio de fechas de celebración en Perú, Millones registra lo siguiente:

> Son frecuentes los casos en los que el pueblo decide anular el mandato de la Iglesia católica y dedicar a su santo patrono un día diferente del que marca el calendario oficial. Así sucede en Túcume, donde la Purísima Concepción es festejada en febrero, dejando sin efecto el día 8 de diciembre que le está consagrado por la Iglesia. Este tipo de decisiones se asienta en razones de muy distinto orden. En varias ocasiones, los pobladores nos explicaron que si la fiesta se celebra el mismo día en la misma región, las parroquias y sus devotos estarían disputando el mismo público que potencialmente acudiría al festejo. Dado que cada reunión es a la vez feria de carácter comercial, lugar de encuentro familiar, centro de peregrinación y ocasión de eventos civiles, resulta muy conveniente que cada pueblo, distrito o comunidad, tenga su propia fiesta patronal perfectamente diferenciada de la de sus vecinos.[8]

Más adelante, en ese mismo texto, el autor se pregunta, luego de describir la fiesta de san Sebastián: "¿Qué es lo que queda del mártir cristiano en esta celebración andina? Probablemente nada, pero la devoción es auténtica y si la imagen que desfila no es más el centurión romano, ningún sebastiano se aflige por eso."[9]

---

[8] Renata Millones y Luis M., *Calendario tradicional peruano*, Lima, Fondo Editorial del Congreso de Perú, 2003, pp. 12-13.

[9] *Ibidem*, p. 25.

Estas referencias de la experiencia de Millones en Perú se acercan a lo que apunta Gilberto Giménez acerca de San Pedro Atlapulco en el Valle de Toluca:

> Los pueblos han desarrollado un poderoso sistema de integración y solidaridad sobre fundamentos religiosos, haciendo depender su identidad y continuidad del culto a un santo patrono, de manera que la participación en su ciclo de fiestas sea el principal indicador de solidaridad lugareña y el criterio más importante de pertenencia a la comunidad. Esta forma de organización religiosa tiene generalmente carácter autónomo y laico, dando lugar a un interesante modelo de autogestión religiosa. El culto local al santo patrono se halla casi siempre en manos de los vecinos del pueblo, organizados en grupos corporativos llamados "mayordomías".[10]

El papel de los santos como intermediarios entre Dios y los hombres —interpretación propia de la ortodoxia católica— no es un elemento que destaque en la forma como los santos se han integrado a la vida de muchas comunidades indígenas, las cuales han valorado sus imágenes como miembros activos de la sociedad humana, que reciben del pueblo, y que también deben corresponder, ya que son parte de él. De esa manera, los santos son parte integral de la comunidad, y como todo miembro de ésta, gozan de beneficios y tienen obligaciones particulares para con el resto de la población. Esta diferencia en la interpretación del papel de los santos obedece a que la religiosidad popular no es un residuo de la ortodoxia oficial, y por ende, se debe reconocer como un proceso autónomo a esta religión oficial, con una lógica propia que responde a necesidades concretas de la comunidad que le proporciona forma y vida. Por lo tanto, es comprensible que se produzca una tensión continua entre la religión oficial y sus normas canónicas y la vivencia concreta de la religiosidad popular en las comunidades indígenas, como bien señala Báez-Jorge:

> Los distintos actos de represión a la religiosidad popular indígena se refieren a conflictos en los ámbitos del control del ritual, la autogestión ceremonial laica, las reinterpretaciones simbólicas, y el ejercicio político comunitario. Dejan al descubierto la resistencia de los feligreses a las imposiciones litúrgicas, al autoritarismo y a la intromisión clerical en las creencias y prácticas del culto tradicional.[11]

[10] G. Giménez, *op. cit.*, p. 66.

[11] F. Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos*, México, Universidad Veracruzana, 1998, p. 217.

**Claves estructurales de la religiosidad popular**

Hablar acerca de la religiosidad popular sin aludir a aquellos elementos evidentes y visibles que posibilitan su expresión original en medio de las distintas comunidades, sería abstraer un proceso abundante en manifestaciones históricas y sociales concretas.

*Imágenes de santos*

Los santos se presentan como verdaderos actores en el interior de los pueblos. Recordemos el proceso indígena de apropiación e incorporación de los nuevos aspectos religiosos introducidos por los españoles. Después de un tiempo, los espacios llenos de ídolos se atestarían de santos. Báez-Jorge indica que las imágenes de los santos, veneradas en el contexto de la religiosidad popular, "evidencian su vitalidad numinosa trasponiendo los límites temporales de la situación y circunstancias sociales en que surgieron. Son vigentes toda vez que mantienen su notable eficacia significante en los planos de la cotidianidad familiar y la vida comunitaria".[12]

Las imágenes veneradas en el marco de la religiosidad popular son significantes no sólo en el nivel particular, sino comunitario. Los santos se hacen propios, se les viste como a los habitantes del pueblo, se les venera y trata como a personas vivas, e incluso, se les castiga cuando no cumplen con las obligaciones que, se supone, deben cumplir. Son parte integral de la vida del pueblo, no como un ello sino como un tú. No podemos dejar de destacar lo que Millones llama "la violencia de las imágenes" en ese proceso de apropiación de los nuevos seres sobrenaturales cristianos presentados a los indios, porque, como él mismo declara en su ensayo sobre un santo, "la explicación cristiana de las pinturas y esculturas de san Bartolomé en algún momento fue superada por la violencia de las imágenes. Ellas convocaron una interpretación diferente basada en la historia cultural de los Andes y, en una ideología en formación, que resultaba más cercana a las circunstancias sociales en que vivía el poblador andino".[13] Esta noción de la "violencia de las imágenes" remite a la impresión que debieron provocar las imágenes en los indios, y a cómo ellos, desde su propia cosmovisión, integraron a esos nuevos personajes sobrenaturales. Por otra parte, Báez-Jorge apunta que "los pueblos reaccionan ante las imágenes mediante incesantes maniobras de apropiación".[14]

[12] *Ibidem*, p. 53.

[13] L. Millones, *op. cit.*, p. 55.

[14] F. Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos*, pp. 49-50.

**Santuarios y peregrinaciones**

Otro de los aspectos concretos que destacan en el panorama de la religiosidad popular es el de los santuarios y las procesiones o peregrinaciones. Estas últimas, al partir de una comunidad hacia un centro religioso fijo, contribuyen a delimitar el espacio sagrado, pero, al mismo tiempo, a expandir el espacio propio del pueblo; se define ese espacio como el campo de acción donde pueden ser ellos mismos, lo cual provoca que tales peregrinaciones se conviertan en un afianzador y reafirmador no sólo de la propiedad comunitaria, sino —y sobre todo— de la identidad. El referente sagrado sustenta la identidad del pueblo.

En cuanto a este aspecto de la peregrinación, Victor y Edith Turner recuerdan que en cierto tipo de sociedades la peregrinación es el único pretexto para salir del pueblo, en especial si hablamos de comunidades de escasos recursos y una fuerte vida tradicional que los ancla a su lugar geográfico,

> The point of it all is to get out, go forth, to a far holy place approved by all. In societies with few economic opportunities for movement away from limited circles of friends, neighbors, and local authorities, all rooted alike in the soil, the only journey possible for those not merchants, peddlers, minstrels, jugglers, tumblers, wandering friars, or outlaws, or their modern equivalents, is a holy journey, a pilgrimage.[15]

Asimismo, se debe destacar el carácter histórico que determina las peregrinaciones, es decir, son como un molde donde quedan impresas las ideas, relaciones sociales, económicas y políticas del momento en el cual aparecen, y no son estáticas, como si ese molde se fosilizara, sino que los cambios en el entorno, en su conjunto, condicionan la peregrinación como tal:

> A pilgrimage's historical origin, then, determines its design and modulates its later development. Nevertheless, whatever their origin, pilgrimages have never been immune from the influences exerted by subsequent periods, with their modes of thought and politics, patterns of trade, military developments,

[15] "El punto es salir, ir lejos, a un lugar santo y distante reconocido por todos. En sociedades con pocas oportunidades económicas para salir y moverse fuera de los limitados círculos de amigos, vecinos y autoridades locales, todo hunde sus raíces en el propio terruño, la única posibilidad de viajar para todos aquellos que no son mercaderes, ministros, juglares, vagos, cirqueros o fugitivos, o sus equivalentes modernos, es un viaje santo, una peregrinación". Victor Turner y Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropogical Perspectives,* Nueva York, Columbia University Press, 1978, p. 7. La traducción es mía.

> and the ecological changes brought about by these and other forces. Thus, we must consider, in identifying types, the relationships between a given historically derived pilgrimage paradigm and the influences to wich history has subjected it.[16]

Por otra parte, es necesario abordar el tema en cuanto a cómo puede usarse una peregrinación para fines ajenos a la piedad o la fe. Brian S. Bauer y Charles Stanish realizan interesantes observaciones con respecto de ello, desde su estudio en los Andes:

> Numerosos destinos y santuarios por todo el Ande pueden asimismo interpretarse como expresiones populares de resistencia por parte de los pueblos locales en contra de fuerzas políticas más allá de su control inmediato, o al menos como santuarios controlados por poblaciones que no pertenecen a la élite. [...] Estas *huacas* podrían haber sido "destinos de peregrinaje" en un sentido limitado, pero eran adoradas y mantenidas principalmente por un grupo relativamente pequeño y culturalmente homogéneo de personas en un área geográfica confinada. En estos casos la perspectiva turneriana funciona bien y explica las diversas fuerzas sociales, políticas, ideológicas, económicas y culturales que giran en torno a los santuarios. Sin embargo, el complejo de santuarios incas en la parte sur de la cuenca del Titicaca era profundamente distinto de estos santuarios locales. Junto con la multitud de *huacas* locales de los Andes que pueden comprenderse dentro de un marco turneriano, hubo unas cuantas de ellas que eran centros de importancia religiosa panandina (por ejemplo, el Coricancha, Pachacamac y las islas del Sol y la Luna). [...] Hubo una diferencia cualitativa con los santuarios mayores del imperio, no sólo en el número de personas que los visitaban y los recursos que les eran dedicados, sino también una diferencia cualitativa en el papel de la *dacha* dentro del Estado y la sociedad. El complejo de peregrinación en la parte sur de la cuenca del Titicaca esencialmente pasó a ser una institución estatal, aunque una que contaba raíces locales. Este punto de llegada final, el complejo en las islas del Sol y la Luna, fue diseñado para que proyectase ciertos significados asociados con la cultura cuzco-inca, y una ideología política ajena a la cuenca.[17]

[16] El origen histórico de una peregrinación determina su diseño y modula su posterior desarrollo. No obstante, cualquiera que sea su origen, ninguna peregrinación ha sido inmune a las influencias de periodos subsecuentes, con sus modos de pensamiento, políticas, patrones de comercio, desarrollo militar, y los cambios ecológicos implicados por la conjunción de estas u otras fuerzas. Por lo tanto, debemos considerar, al identificar una tipología, las relaciones entre lo dado históricamente en el origen de una peregrinación y las influencias a las cuales se ha sometido a lo largo de la historia. *Ibidem*, p. 19.

[17] Brian S. Bauer y Charles Stanish, *Las islas del Sol y la Luna. Ritual y peregrinaje en los antiguos Andes*, Lima, CBC, 2003, pp. 35-36.

El tema de la peregrinación se asocia de manera intrínseca relacionado con el lugar a donde se peregrina, con el santuario, el cual es un punto de referencia de la vida religiosa del pueblo, al lado de otros pueblos que también peregrinan al mismo lugar. Así, el santuario no puede considerarse en forma aislada como un templo importante y que atrae multitudes, sino que más allá de eso se yergue como un "fenómeno social total", ya que envuelve una gran variedad de dinámicas sociales que se estructuran con el ciclo festivo de una región, y por tanto, donde las estrategias de organización económica desempeñan un papel prioritario.[18]

**Sistemas de cargos**

Entre los aspectos relativos a las claves estructurales de la religiosidad popular, están las jerarquías cívico-religiosas en el interior de las comunidades indígenas.

Los sistemas de cargos constituyen una ordenación unificada y piramidal, compuesta por una jerarquía religiosa y una jerarquía civil, las cuales tienen sus funciones propias dentro de las comunidades que las mantienen. Acerca de tales funciones, Frank Cancian, en *Economía y prestigio en una comunidad maya*, apunta las siguientes, que él señala como "funciones integrantes" del sistema de cargos en Zinacantán:[19]

- Delimitar la comunidad por medio de la participación en el sistema de cargos.
- Fortalecer las normas comunes que distinguen a la comunidad mediante la participación en el ritual y todo lo que eso implica, sobre todo, el esfuerzo económico y la relación de grupos que trabajan en común.
- Encauzar el gasto del excedente económico en el interior de la propia comunidad, sin derramar ese beneficio en el "mundo ladino".
- Reducir las diferencias económicas por medio del derroche festivo, lo que funciona como un mecanismo de nivelación, redistribución y justificación de la riqueza.

En ese sentido, Pedro Carrasco, en su escrito "Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas",

[18] *Cfr.* F. Báez-Jorge, *Entre los nahuales y los santos*, pp. 93 y ss.

[19] *Cfr.* Frank Cancian, *Economía y prestigio en una comunidad maya: el sistema religioso de cargos en Zinacantán* [trad. de Celia Paschero], México, Conaculta/Instituto Nacional Indigenista, 1989, pp. 234 y ss.

enuncia una serie de rasgos comunes en las descripciones de lo que llama "sistema político-ceremonial":[20]

- Los cargos constituyen una jerarquía ordenada conforme a rango y línea de autoridad.
- Es un sistema tradicional, distinto del que se origina desde la municipalidad.
- Los puestos son por un periodo corto (por lo general un año) sin reelección.
- Los cargos están en escala y se sigue cierto orden.
- La escala combina puestos civiles y religiosos que se alternan.
- La participación está abierta a todos los miembros de la comunidad.
- Cuando la comunidad se divide en barrios, se da una alternancia de puestos entre los representantes de cada uno de ellos.
- Se confiere un patrocinio individual de las funciones públicas que incluyen las ceremonias religiosas. (Esto posee la característica de no-sueldo por la prestación del servicio en el cargo.)
- Los gastos sustraen recursos del organizador, pero le retribuyen en prestigio.

De entre todas esas características o rasgos generales, Carrasco toma dos para definir el sistema de cargos:

> Primero, el *escalafón*. Los puestos de la jerarquía son de periodo corto y se ocupan en orden ascendente, con la participación de la totalidad de la población o de un amplio sector de ella. El sistema de escalafón es, por lo tanto, una forma de adquisición de *status* y de movilidad social que contrasta con la adscripción hereditaria y los cargos vitalicios o de periodo largo.
>
> El segundo rasgo es el *patrocinio individual*. El funcionario cubre con sus bienes propios las obligaciones anejas ajenas al cargo. Éstas son de varios tipos. Incluyen los gastos de subsistencia del funcionario durante el periodo de servicio, puesto que el desempeño del cargo impide o mengua la dedicación para obtener ingresos de actividades económicas privadas. Más importante aún es que el cargo exige gastos para costear funciones públicas, especialmente ceremoniales como misas, danzantes, músicos, cohetes y, sobre todo, convites. Tanto el desempeño del cargo como el gasto se consideran servicios públicos que todo miembro de la comunidad tiene obligación de realizar.[21]

[20] *Cfr.* Pedro Carrasco, "Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas", en Modesto Suárez [coord.], *Historia, antropología y política. Homenaje a Ángel Palerm*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1991, p. 307.

[21] *Ibidem*, pp. 308-309.

Aguirre Beltrán coincide con Carrasco en lo que corresponde a los dos elementos ya señalados de escalafón y patrocinio individual, aunque los presenta de un modo diferente. Considera que dentro de lo que él mismo llama "complejo cultural de las mayordomías" existen dos rasgos fundamentales en esa institución religiosa:

*1.* El gasto excesivo que se impone a la persona del mayordomo, el cual contiende por la honra y el ascenso en la escala de prestigio dentro del grupo.

*2.* La bebida alcohólica consumida de forma ceremonial, en la que se invierten la mayoría de los recursos.[22]

Con base en lo anterior, este autor observa en esos dos rasgos una concurrencia entre las sociedades indias de hoy y las de ayer, donde las mayordomías son una expresión cultural que no puede explicarse desde una sola de las partes:

> La investigación etnográfica en Zongolica, al confrontar el pasado, descubre un caso acabado de conversión polar en la práctica religiosa; éste es el que configuran las mayordomías, donde los dioses muertos del panteón mesoamericano renacen en el culto a los santos de la hagiografía católica. Su análisis es, ciertamente, ilustrativo de la continuidad cultural al través de la persistencia del contenido en un nuevo continente; bajo una forma nueva.[23]

Además, los dos rasgos mencionados —gasto excesivo y bebida ceremonial— son interpretados como un derroche institucionalizado de bienes que es aceptado por la comunidad como un medio para adquirir poder y prestigio. El lugar privilegiado donde actúan los mayordomos es la fiesta, la cual

> crea una nueva organización social menos señorial y más abierta a la competición por el poder, [...] funda una estructura de gobierno y una jerarquía eclesiástica que emerge del servicio —no remunerado en dinero— mediante un sistema de cargos ubicados en una escala por la que se asciende grado a grado en dignidad y sabiduría. [...] El cargo implica una economía de prestigio, un gasto cuyo monto sube y se desvanece a medida que se pasan cometidos de mayor responsabilidad; el carguero se siente compelido a acumular bienes de consumo a un compás progresivamente acelerado con el fin de cubrir el derroche súbito de la fiesta. A cambio, suma año tras año

[22] *Cfr.* Gonzalo Aguirre Beltrán, *Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos*, México, Universidad Veracruzana/Fondo de Cultura Económica/Instituto Nacional Indigenista, 1992.

[23] *Ibidem*, p. 42.

> poder, carisma y vigor mágico hasta convertirse, llegada la edad provecta, en un ser que comparte con dioses y antepasados la esencia inmarcesible de la divinidad. [...] La fiesta es dispensadora de identidad; sólo quienes participan en el sistema de cargos son considerados miembros acabados de la comunidad étnica.[24]

Asimismo, Aguirre Beltrán, en *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, enumera algunas funciones características del sistema de cargos, que acentúan el aspecto político de la religiosidad popular y lo que podría considerarse como una economía indígena de distribución. Dichas funciones son las siguientes:[25]

*1.* El sistema de cargos pertenece a un sistema político-religioso que concede recursos comunales especiales.

*2.* Ese sistema político-religioso impone la redistribución de excedentes a los miembros del grupo mediante el consumo de los recursos en actos ceremoniales que benefician a la comunidad.

*3.* Ese sistema ayuda a resolver las tensiones de aquellos que compiten entre sí por el poder.

*4.* Los funcionarios "político-religiosos" delimitan la comunicación con grupos externos e impiden la intromisión en los asuntos locales.

*5.* El sistema político-religioso vigila las desviaciones de conducta frente a la "costumbre", utilizando la coerción física y la amenaza de los castigos sobrenaturales.

Por otro lado, se debe incluir en esta discusión lo propuesto por Eric Wolf[26] cuando distingue entre dos tipos de comunidades, las "abiertas" y las "cerradas", donde las primeras se identificarían más con comunidades campesinas mestizas cercanas a la hegemonía nacional, mientras que las segundas corresponden a las comunidades indígenas y se caracterizan por formar una especie de pantalla aislante entre sus miembros, diferenciando con claridad entre "los de adentro" o propios y "los de afuera" o ajenos, es decir, la sociedad circundante. De acuerdo con esta propuesta, algunas de las prácticas de las comunidades indígenas contemporáneas corresponden al esfuerzo por mantener separados esos ámbitos de lo

[24] *Ibidem*, pp. 154-155.

[25] *Cfr.* G. Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, México, Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Educación Pública, 1967, pp. 200-215.

[26] *Cfr.* E. Wolf, "Types of Latin-american Peasantry", en *American Anthropologist*, LVII, 1955, pp. 452-471; "Closed-corporate Community in Mesoamerica and Central Java", en *Southwestern Journal of Anthropology*, XII, núm. 1, 1957, pp. 9-15.

propio y de lo ajeno, como por ejemplo, el control comunitario de la propiedad de la tierra, lo que prohíbe a los indígenas vender a "los de afuera", con lo que conserva su integridad territorial y productiva. De igual modo, dentro de la comunidad, esas medidas sirven para lograr cierta igualdad y equilibrio, como cuando se asegura a todos los miembros el usufructo de una parcela, lo cual imposibilita la concentración de tierras en unos cuantos. Desde esta interpretación, las jerarquías de cargos son útiles como reforzadores de esas medidas conservadoras y, sobre todo, niveladoras. Los hombres que ascienden en la escala jerárquica cumplen con cargos, civiles y religiosos, en los que son inducidos a gastar en forma periódica durante las celebraciones comunitarias el excedente que han acumulado en el pasado.

Con respecto a estas comunidades cerradas, en especial en Mesoamérica, Wolf afirma lo siguiente:

> Históricamente, la configuración campesina corporativa cerrada de Mesoamérica es una criatura de la conquista española. Las autoridades discrepan sobre las características de la comunidad prehispánica de la zona, pero existe el general reconocimiento de que grandes cambios diferencian a la comunidad poshispánica de su predecesora anterior a la conquista. En parte, la nueva configuración fue el resultado de las serias crisis sociales y culturales que destruyeron a más de tres cuartas partes de la población india y la expropiaron de sus tierras y su abastecimiento de agua. Las nuevas comunidades indias recibieron derechos a la tierra como grupos locales, no en razón del parentesco; la autoridad política quedó en manos de los nuevos ocupantes de los cargos locales y se hicieron electivas; los tributos y los servicios de mano de obra recibieron nuevas bases; y el rápido crecimiento de las llamadas cofradías indias después del s. XVI dio a los feligreses una serie de asociaciones organizadas y estables en las que fácilmente se podía conseguir la identificación personal y comunitaria.[27]

Líneas más adelante apunta: "La comunidad campesina corporativa cerrada es hija de la conquista", aclarando después que "no es un vástago de la conquista en cuanto tal, sino más bien la dualización de la sociedad en un sector dirigente y un sector dominado de campesinos indígenas".[28]

Ante la concepción de la jerarquía cívico-religiosa, dentro de las comunidades indígenas, como un sistema de cargos integrados por una ordenación unificada y piramidal, compuesta por una jerarquía religiosa y una jerarquía civil, puede haber otras interpretaciones que incluyan

[27] E. Wolf, "Comunidades corporativas cerradas de campesinos de Mesoamérica y Java Central", en Josep R. Llobera, *Antropología económica,* Barcelona, Anagrama, 1981, p. 88.

[28] *Ibidem*, p. 89.

nuevos elementos en esta reflexión, situando estas jerarquías o cargos en un contexto más amplio de la forma de vida y organización indígena. En concreto, se debe recordar lo que Félix Báez destaca en *Entre los naguales y los santos* acerca de ello: "ninguno de los autores considerados clásicos en el estudio del sistema de cargos cívico-religiosos ha planteado reflexiones explícitas de las vinculaciones que éstos mantienen con la articulación y dinámica de las identidades étnicas".[29] En esta obra indica que ese hueco tal vez se deba a que los enfoques anteriores han posado su interés en otros aspectos, pero es necesario reconocer el papel que estos sistemas de cargos desempeñan en el proceso de identidad de las comunidades. Por lo tanto, es importante admitir la coherencia indígena en su propio sistema, donde se articulan cosmovisión, relaciones sociales, rituales e identidad, lo que les ha permitido —como grupos específicos— afrontar los embates históricos tan severos que han sufrido frente a un poder hegemónico, que ha sido tan distinto en cuanto a su cultura y que ha ejercido la pretensión de homologar a todos los grupos sociales con los mismos parámetros con los cuales se rige.

## Conclusiones

De ese modo, hemos entendido la religiosidad popular como un término que expresa, más que fenómenos sociales aislados, una lógica cultural coherente con el proceso social históricamente vivido, con todas las tensiones, rupturas, conciliaciones y adopciones que ello conlleva. Así pues, al hablar de religiosidad popular no aludimos a un ámbito de creencias individuales aisladas e inoperantes en la vida cotidiana, sino, más bien, a una cosmovisión, tal y como Broda la entiende y explica en el sentido de una "visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre".[30]

Dentro de esa perspectiva, el fenómeno de la religiosidad popular encierra una red de relaciones sociales que posibilitan la irrupción de los elementos abstractos que la cosmovisión contiene en la vida material. En las comunidades indígenas, la religiosidad popular incorpora elementos del bagaje cultural mesoamericano refuncionalizados a lo largo de años de presiones externas —tanto políticas, como económicas y religiosas— en una creativa selección de seres sobrenaturales, asociados con fuerzas

[29] F. Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos*, p. 38.

[30] Johanna Broda, "Introducción", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge [coords.], *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta/Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 16.

naturales y necesidades colectivas concretas. Queda claro que la religiosidad popular como proceso social históricamente determinado involucra elementos identitarios —como la figura de los santos patronos de los barrios— que crean una referencia común dentro de la comunidad, lo cual permite la distinción entre lo propio y lo ajeno, entre lo interno y lo externo, no sólo en el nivel de pueblo, sino en cuanto a un territorio más grande, un conjunto de pueblos que comparten una historia semejante, cosmovisión y formas de organización.

Ese proceso tiene que ver más con las dinámicas sociales concretas, que con una abstracción ajena al mundo material. La coordinación entre esos elementos sólo es posible gracias a la intervención de sujetos concretos que actúan con el apoyo comunitario en una lógica operativa que resulta fuera de toda lógica para la Iglesia oficial. De esa manera, la religiosidad popular no es un residuo de la ortodoxia oficial, por lo que se debe reconocer como un proceso autónomo a esta religión oficial, con una lógica propia que responde a necesidades concretas de la comunidad que le da forma y vida.

# LA HISTORIA DEL SER Y *UNA* LETRA DE SU ÉPOCA

## Heidegger y la literatura

Cristóbal Durán R.*

Al menos por dos razones no sería posible descartar sin mayores problemas la circunscripción historial propuesta por Heidegger. Pero también habría que enfatizar que se trataría de dos razones susceptibles de ser contrapuestas. Incluso podría enunciarse así: al mismo tiempo que la historia del ser establece límites y ejerce una supervisión crítica sobre la historia de la metafísica, ella no podría más que contar con ella como el modelo más poderoso —desafiante e interminablemente resistente en la obstinación de su recuerdo—. Antes de detenerse sobre las dificultades que plantea un enunciado así —lo cual constituye por cierto el esfuerzo de este trabajo—, se intentará trazar una vía, tan sólo una y que habrá siempre podido ser otra.

Se trata, si se quiere, de una letra que ya no será suprimible ni superable en ninguna dialéctica, pero quizás también bajo ninguna *Abbau* o ninguna *Überwindung;* en otras palabrsa, de una letra que habría resistido a la metafísica y en ésta a las peripecias esperadas para otra historicidad como la bosquejada por Heidegger. La letra de una historia que habría debido sobrevivir a toda historia, hasta en el desvío de su exposición. Con todo, se trata de la literatura.

* Escuela de Filosofía, Universidad de Artes y Ciencias Sociales, Santiago de Chile, Chile.

## La época de la ingenuidad histórica

Se podría evaluar el vínculo entre Heidegger y la fenomenología mediante el esforzado intento de aquél por delinear la época de su pensamiento: una época en la cual es preciso remontar la tarea —que el proceder husserliano ya tomaba prestado de Kant— de un ajuste de cuentas con la metafísica. E incluso podría agregarse a la manera de una prolongación casi necesaria a lo recién dicho, que uno de los modos en que Heidegger permanece fenomenólogo es en el polémico enfrentamiento *(Auseinandersetzung)* con la reunión de condiciones posibilitadoras —que disponen e instalan— de una época. Al definir su peculiar comprensión de la *epojé,* Heidegger pareciera marchar un paso adelante en relación con su empleo husserliano. Como es sabido, la suspensión o la puesta fuera de juego, en el caso de Husserl, tendría que afectar a la conciencia y con ello abrir paso al descubrimiento de la intencionalidad. Una *epojé* que va referida desde la conciencia hacia un mundo que, con el cambio de valor o con la modificación de posición, ya no puede distinguirse por completo en su ser o no-ser, volviendo problemático todo presupuesto. Si bien es posible acentuar con claridad los lugares en los cuales Heidegger construye y enuncia de manera explícita su *epojé,* ello no ocurriría en desmedro de otras vías para enriquecer la complejidad de su articulación. En el caso de Heidegger, discurriría en tensión ante la formulación husserliana, puesto que ya no sería necesario acusar referencia alguna a su operación desde la conciencia. En "La sentencia de Anaximandro", la *epojé* del ser se pensará como perteneciéndole al ser mismo, como "pensada a partir de la experiencia del olvido del ser".[1] La *epojé* es, así, una época que ya no podría ser definida en la reunión de su periodización histórica o, dicho quizás con mayor precisión, de una historicidad evaluada a partir de un ocultamiento inicial que es la esencia del ser. Ella —la esencia misma del ser— sería epocal en la medida en que la historia del ser es la historia de sus épocas, de las suspensiones de su origen esencial. Por ende, la historia del ser debería ser la historia de sus suspensiones y ya no la historia de un conteo de acontecimientos provistos de sentido desde el mismo momento en que coexisten sucesivamente en un *continuum;* una suspensión que muestra el primordial desdoblamiento entre el acontecimiento histórico y el sentido de su emergencia. La circunscripción epocal se realiza siendo pensada "a partir de un rasgo fundamental del ser, que éste, en tanto que *aletheia,* oculta más que desvela en el *Lethe.* Pero este modo de ocultar su esencia y su origen

[1] Martin Heidegger, *Caminos de bosque* [trad. de H. Cortés y A. Leyte], Madrid, Alianza, 1996, p. 304.

esencial el rasgo en el que el ser se ilumina de tal manera que el pensar no le sigue".[2]

En una discordancia entre ser y pensar —discordancia que olvida siempre su co-pertenencia,[3] y que rinde tributo a su forma más pronunciada, a ojos de Heidegger, en la separación entre sujeto y objeto que define la consideración epistemológica a partir del *ego cogito* cartesiano, cada vez que sea posible escandir y con ello adelantar dicha discordancia—, se precisa señalar una época en el precio en que un pensar ha de perseguir al ser que ya ha sido en un inicio despedido de su acogida. Lo que podría parecer muchas veces en el texto heideggeriano la articulación tendenciosa de una serie de épocas de pensamiento, se abre paso mucho más allá de dicha consideración como un territorio presto a ser trazado con el baremo fenomenológico. La apuesta heideggeriana de la *epojé,* una entre varias si se la considera en su tajante destinación y en el sitio que concede a otra época, constituye un poderoso esfuerzo de responder —e incluso de resistir la mayor de las responsabilidades posibles— a una historicidad que se ha querido volver una, ante el avance del hecho positivo de la historiografía. Es una historia de un olvido que no puede ser contrapuesto al régimen interiorizante y conmemorativo del registro, una historia de un inicio que ya no puede identificarse con origen alguno. "En el destino se anuncia, sin embargo, lo 'destinal' en el destino, lo pertinente en la co-pertenencia de las épocas. Éstas se recubren en su sucesión, de modo que la destinación del ser como presencia es de distinta manera más y más encubierta".[4]

[2] *Ibidem,* pp. 303 y *ss.*

[3] En su conferencia "El principio de identidad" (*Der Satz der Identität*), Heidegger interroga la relación que en la historia de la metafísica se ha sostenido entre ser y pensar. En lo referente a la tradición inaugurada en Platón y Aristóteles, ser y pensar se hallan cada uno en su propio sitio y prescinden finalmente el uno del otro. Al detenerse en el decir de Parménides (*tó gar auto noein estín te kai einai*), Heidegger descubre una mutua pertenencia entre ser y pensar (M. Heidegger, *Identidad y diferencia* [trad. de H. Cortés, y A. Leyte], Barcelona, Anthropos, 1990, p. 69), una articulación indisociable en torno de la idea de mismidad, que mostraría que dicha pertenencia es una co-rrespondencia [*Ent-sagen*]. Pero para entenderlo habría que señalar que "el pensar, dicho sin más, es el pensar del ser. El genitivo dice dos cosas. El pensar es del ser, en la media en que, como acontecimiento propio del ser, pertenece al ser. El pensar es al mismo tiempo pensar del ser, en la medida en que, al pertenecer al ser, está a la escucha del ser". M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 15 y *ss.*

[4] M. Heidegger, *Ser y tiempo* [trad. de Manuel Garrido], Madrid, Tecnos, 2000. El motivo de la co-pertenencia epocal tendría que ser sopesado junto al paulatino ("más y más") encubrimiento del ser que, *como tal*, "permanece olvidado de manera tan decisiva que el olvido del ser cae, él mismo, en olvido; es decir, se olvida el desconocido pero constante impulso del preguntar metafísico". M. Heidegger, *Introducción a*

De este modo, estaría deparada una comprensión de la *epojé* que debería abrir, e incluso hacer posible como su condición, a la historicidad.[5] Una historia que se vería inaugurada en su ruptura o en su desgarro y concedida a partir del suspenso que la vuelve un camino en la epocalidad. Si, en términos esenciales, el pensar no puede ya seguir al ser, y si ello logra decantar uno de los modos según los cuales Heidegger da cuenta de la historia, no sería forzoso notar que desde su enunciación en *Ser y tiempo*[6] hasta sus trabajos más tardíos, *v. gr. Identidad y diferencia,* la lógica de la *aletheia* movilizaría la historia del ser, según una modalidad en la que el ser se sustrae a medida que se desencubre en lo ente,[7] en una indecisión que, sin embargo, sella la verdad de su esencia. En esta doble dirección que toma el ser, según tal comprensión, en esta discordancia entre ser y pensar que es una *Ent-fernung,* un des-alejamiento y una co-pertenencia, Heidegger emplazará lo que denomina una *epojé* del ser.[8] En esta medida, la propiedad del ser del ente histórico ya no podrá ser pensada sino en su historicidad, como historicidad. Entre un gesto temprano como el bosquejado en *Ser y tiempo,* cuando se anuncia la complicidad entre el pensamiento de la adecuación y el olvido del ser, hasta una exposición tan acabada de la época de la metafísica como la desplegada en los cursos del *Nietzsche,* Heidegger no habrá dejado de buscar un asidero a la concesión de una época que marque una salida a la metafísica. La empresa es enorme y así mismo tendrá que serlo el poderío de su obstinación.

El diálogo que Heidegger establece con la historia de la metafísica no es en lo absoluto sencillo. Se requiere pensar lo inicial, es decir, aquello que ha sido omitido en toda la historia de la metafísica, lo sustraído y mantenido en un precavido resguardo del olvido *(lethes)* de la diferencia; olvido, además, de la co-pertenencia entre olvido y diferencia.[9] Es decir,

*la Metafísica,* Barcelona, Gedisa, 1993, p. 27. Sería casi imposible no volver a interrogar dicho "como tal", que introduciría cierta duda sobre el emparejamiento entre olvido y ser: ¿Es un olvido comprendido tradicionalmente o se trata de un olvido que todavía debería considerarse conducido por el movimiento más poderoso que lo involucra y que podría quedar sellado por ese "como tal"?

[5] *Cfr.* V. Houillon, "La suspension de la phenomenologie: la deconstruction", en *Rue Descartes,* núm. 35, 2002.

[6] Habrá que recordar que en el § 44 de *Ser y tiempo,* la verdad se describe más originariamente como un descubrir en el sentido de un desvelamiento del ente, antes que como *adaequatio* o *correspondentia*. Tal descubrir se mostrará como la aperturidad [*sic*] misma que define del *Dasein* y que tendrá que revelarse de modo más esencial en la temporalidad *ekstática* y en la historicidad. Se podría trazar así, de más de una manera, una línea entre la historia y la verdad, en el trabajo de Heidegger.

[7] M. Heidegger, "La sentencia de Anaximandro", en *Caminos de bosque,* p. 304.

[8] *Ibidem,* p. 304.

[9] *Cfr.* M. Heidegger, *Identidad y diferencia,* pp. 113 y *ss.*

se trataría de un inicio que no se reduce a aquello que la metafísica quiera ver en él. Para ello, se propone un estratégico recuerdo que se interna en las profundidades de ésta, un *Er-innerung* —tal como Heidegger lo llama—, un *Andenken,* un pensar que rememora, *i. e.,* un pensar atenido a lo que no es sólo un pasado por captar con los instrumentos normativos y clasificatorios de una historiografía delimitadora de la historia del pensamiento.[10] Contra toda la metafísica, como dejar fuera el ser mismo que en el pensar del ente, Heidegger concede al ser mismo su responsabilidad en este dejar fuera,[11] destinándose según el olvido de sí. Es por ello en la historia, así esbozada, el esfuerzo mencionado sea el de la inmersión en una profundidad la cual, ya no cabe ser contrapuesta a la superficie que identificaría a una historia de la metafísica, sino más bien a lo que siempre se estaría por pensar: "La esencia de la metafísica llega a mayor profundidad que la metafísica misma, a una profundidad que pertenece a ese otro ámbito, de manera tal que lo profundo ya no es la correspondencia con una elevación".[12]

No podrá dejar de interrogarse respecto de esa otra profundidad que, como se verá, conduce también a otra historia, la cual se encuentra siempre despegándose de la esencia de la verdad que no se tardará en volver central y directriz en la investigación historial de Heidegger:[13] una historia cuya exigencia de inicio no pasa y nunca es algo pasado, y que resta por venir.[14] Sólo allí, con esa condición de inicialidad, cabría despejar la de-

[10] "Por eso tampoco encontramos nunca lo inicial en el volverse historiográfico hacia lo pasado, sino sólo en el pensar rememorante [*Andenken*] que piensa a la vez en el ser que esencia (lo ya sido-esenciante [*das Gewesende*]) y en la destinada verdad del ser. A veces, para ejercitar la atención del pensamiento insistente conforme a la historia del ser, el recuerdo que se interna [*Er-innerung*] en la historia puede ser el único camino transitable hacia lo inicial". M. Heidegger, *Nietzsche* II [trad. de Juan Luis Vermal], Barcelona, Destino p. 397.

[11] *Cfr. ibidem,* pp. 300-310.

[12] *Ibidem,* p. 302.

[13] *Ibidem,* p. 397. La lejanía, su profundización *cada vez más* perfilada al encontrarse la metafísica en su culminación, suponen una distinción originaria entre lo que se piensa y la destinación de este pensamiento en cuanto olvido: "la historia del pensamiento occidental no comienza pensándose lo gravísimo, sino dejándoselo relegado al olvido. Por lo tanto, el pensamiento occidental se inicia con una omisión, si no es un fracaso. [...] El comienzo del pensamiento occidental no es lo mismo que el principio. En cambio, el comienzo es la ocultación del principio y, lo que es más, una ocultación ineludible. [...] El principio se oculta en el comienzo." M. Heidegger, *¿Qué significa pensar? (cursos 1951-52)* [trad. de H. Kahmemam], Buenos Aires, Nova, pp. 146 y *ss.* Obedeciendo a esta distinción entre el principio y el comienzo, en esta suerte de fisura inaugural en la destinación misma del pensamiento occidental en cuanto metafísica, se puede reconocer antes que un imperativo de origen, una suerte de pulsión *archioriginaria.*

[14] M. Heidegger, *Nietzsche II,* p. 397.

terminación de la experiencia del pensar. Pero todavía se requeriría de un cuidadoso bosquejo de este pensar, cuando el inicio de la época del ser coincide, en su calculada vacilación, con su retirada. Y ello sería lo que, en principio, hace tan difícilmente asignable el sitio de su reparto.

## La *epojé* literaria (de la historia) del ser

Sin embargo, y pese a las dificultades que recién se insinúan, el esfuerzo tendría que remontar hacia una historia anterior a toda historia heredada, lo que también podría ser remontada a un habla en donde no se encuentran palabras: una estrategia que se ciña sobre un pensar que no se ha limitado a ser descrito por el lenguaje, que se lea "entre las líneas" para dirigirse a lo por-pensar. Para ello, se debe distinguir lo que ha sido descrito por el lenguaje y fijado por la escritura de aquello que aún no se ha dejado trasponer según este procedimiento y tratar de identificar lo que ha escapado a él. La apertura de la *epojé* tendría que mostrarse mucho más pronunciada y sigilosa en sus gestos, para evitar el riesgo de recaer por entero en una suerte de para-metafísica. En sus cursos de 1951-1952, publicados bajo el nombre de *¿Qué significa pensar?*, Heidegger intenta reconducir una peculiar pertenencia entre poesía y pensamiento, la cual pasa por distinguir a aquélla de la literatura. Tanto el pensamiento como la poesía se hallarían sujetos al tratamiento "histórico-literario", administrados según una medida exterior —y derivada— que hace la vista gorda de esta pertenencia; es decir, sólo arguye la pertenencia apelando al predominio de la letra —entendida técnicamente— como el soporte de una actividad espiritual —tal como se piensa desde al menos gran parte del pensamiento alemán—, por ejemplo, Humboldt o Schleiermacher.[15] Heidegger afirma:

> ¿Acaso son literatura Homero, Safo, Píndaro y Sófocles? ¡No! Pero parecen serlo a nuestros ojos, y solamente tales, aun allí donde estamos empeñados en demostrar de modo histórico-literario que estas obras poéticas no son propiamente literatura. Literatura es lo fijado por escrito literalmente así como lo copiado con el destino de ser accesible a un público para su lectura. Por esta vía la literatura se convierte en un objeto de intereses muy divergentes, los cuales a su vez son suscitados por medio de la crítica y la propaganda,

[15] En "Acerca del estudio de la antigüedad y de la griega en particular", de 1793, Humboldt propone de forma clara un tipo de traducción capaz de dirigirse a quienes se encuentran capacitados para la lectura del original, "introduciéndolos en su estilo y en su espíritu", lo que al final "induce en el lector una manera superior". Miguel Ángel Vega [ed.], *Textos clásicos de teoría de la traducción*, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 243 y *ss*.

> y esto nuevamente en forma literaria. El que algunos individuos logren emerger del trajín literario llegando reflexivos y aun edificantes hasta una poética, no será jamás suficiente para dar a la poesía el lugar propio de su esencia. Además es menester que primero ella misma determine y obtenga este lugar. La poesía occidental y la literatura europea son dos poderes esenciales abismalmente distintos de nuestra historia. Cabe suponer que tenemos aún ideas del todo inadecuadas de la esencia y los alcances de lo literario. Por medio de lo literario y dentro del mismo como en su medio, la poesía, el pensar y la ciencia son semejantes entre sí. Donde el pensar contrasta con la ciencia, adquiere, considerado a partir de ésta, las apariencias de una poesía malograda. Por otra parte, si el pensar trata de eludir a propósito la proximidad de la poesía, aparece fácilmente como una súper-ciencia que quiere aventajar en rigor científico a todas las ciencias. Pero precisamente porque el pensar no hace poesía, siendo empero un decir y hablar primigenio del lenguaje, ha de permanecer en la proximidad de la poesía.[16]

Respecto de la cita anterior sería preciso retener varios puntos. La distinción entre poesía y pensar, que apunta a mostrar en su distancia su más inicial complicidad, se dirige sobre la distinción de la literatura en su momento metafísico. Ésta se propone como límite de distinción entre ese otro inicio y el *corpus* de la historia (metafísica) a la cual pertenece toda tentativa del pensar. La literatura entraña desde su destinación misma una funcionalidad bien definida: se propone volver disponible o accesible lo que fija por escrito. Por ello, obedeciendo a tal funcionalidad de la trasmisión, su destino desmerece el excepcional modo de relación entre la poesía y el pensamiento al situar, según un baremo común, poesía, pensamiento y ciencia. La literatura se sustrae al control de aquello que enuncia y justo es ése su peligro, pues resulta casi indispensable; su proliferación e indistinción se vuelven amenazantes. La nota es aquí sobre la accesibilidad o la disposición que circunscriben todo referente posible bajo el criterio técnico que, como es sabido en Heidegger, hace culminar el gesto de apropiación que se dibuja en la modernidad de un cabo a otro, y el cual cumple la metafísica tal como ella se presenta desde Platón.[17]

[16] M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?...*, pp. 131 y *ss.* El extenso párrafo prosigue así: "Mas como la ciencia no piensa, es necesario que el pensar, dada su situación actual, pare mientes en las ciencias con tanta insistencia como las mismas ciencias no pueden hacerlo para sí. Con esto sólo hacemos notar la relación menos importante entre el pensar y las ciencias. La relación esencial, en cambio, se determina por un rasgo fundamental de la nueva era del mundo del que forma parte también lo literario antes mencionado. Este rasgo puede caracterizarse brevemente así: lo que es, aparece hoy preponderantemente en *aquella* objetividad que es establecida y mantenida en su dominio por la objetivación científica de todos los campos y ámbitos."

[17] El especial *continuum* epocal que se organiza de un cabo a otro de la historia ante la cual Heidegger se sitúa —o sitúa su continua explicación— se sostiene mediante la *escansión* [*sic*] de dos grandes momentos que parecen vincularse uno como

La literatura debería confundir una cuestión de principio: poesía, ciencia y pensamiento se mostrarían emparentados únicamente a la luz de la regionalización segmentaria de las ontologías que los subtienden. Desde el momento en que el pensar queda definido por su registro —por su letra—, el pensamiento puede ordenarse según una obsesión y un temor de lo que la letra puede redoblar, hacer la mueca de la originariedad del pensamiento y de la verdad que en él se trata de enunciar. Existiría en ellas un punto de contacto en relación con su vecindad y que, no obstante, las mantiene también separadas en lo supuestamente consabido de sus dominios. Al ser referidas a distintas regiones, ellas se mostrarían a su vez obedeciendo a un cierto principio de derivación. Desde luego, sería el asunto de la verdad lo que hace un urgente requerimiento en la apelación a la distinción mencionada, en la medida en que la literatura deja oculto de un modo unidireccional el origen que quisiera descubrir. Se puede aducir que tal rechazo a la literatura no es gratuito, puesto que hay algo en la definición que Heidegger le atribuye que impediría o resistiría al asunto mismo del pensar, al *Sache des Denkens*. Quizá por tal razón Heidegger determine primordialmente a la literatura a partir del criterio de su accesibilidad, según el cual se hallaría destinada a retomarse en la divergencia de los intereses que la reciben. Pero, más allá del acuerdo que en primer término se podría entablar con la anterior consideración, no deja de notarse que justo esta definición debería abrir paso —la que se sitúa en un lugar de pasaje— a la radicalidad de su aproximación a la poesía, la cual no es posible de ser sopesada en la intensidad de su envergadura, al dejar en la omisión su vínculo esencial con el pensar. En palabras más enfáticas, la reserva respecto de la literatura perfilaría la importancia que debe adquirir la poesía en este argumento, de modo que a medida que se establece el reparto que separa la literatura de la

programación del otro, y otro como cumplimiento de la destinación. Las figuras que sostienen dicha *epojé* serían las de Platón y Nietzsche. Sin embargo, la relación entre ambos grandes nombres no dejaría de señalar anticipadamente las dificultades de la empresa heideggeriana. Si bien "Nietzsche comprende su propia filosofía como una reacción *contra* la *metafísica*, lo que para él quiere decir, contra el *platonismo*" (M. Heidegger, "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'", en *Caminos de Bosque*, p. 195), aun cuando "*caracterizó* su filosofía como una inversión del platonismo" (*Vid.* M. Heidegger, *Nietzsche II*), el modo de dicha inversión impone ser inscrito como inversión metafísica y, por ende, como platonismo. Es gracias al establecimiento de esta continuidad entre la eidética platónica y su culminación en la voluntad subjetiva nietzscheana que Heidegger es capaz de señalar o dirigirse sobre un definido "pensamiento" en Nietzsche: Lo pensado de su pensamiento es unívoco si lo hubo; pero lo unívoco es pluridimensional, en dimensiones que ensamblan unas con otras. Una de las razones de ello es que los pensamientos de Nietzsche están *reunidos convenientemente*, aunque transformados sin excepción *todos los motivos* del pensamiento occidental. *Vid.* M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?...*, p. 53.

poesía, esta última debería ir adquiriendo un peso excepcional. Pero todavía restaría señalar que la necesidad de esclarecer a la poesía en su distinción con la literatura serviría u obedecería a otra cuestión mucho más fundamental: la verdad que Heidegger quisiera comenzar a esbozar en esta tensión debería aparejarse con un rescate del pensar ante la metafísica o, de manera mucho más radical, la filosofía; en suma, la historia de la filosofía.[18]

En el momento en que un pensar no puede reducirse a la formalidad de su letra, Heidegger recurre a la figura de Parménides, anterior a la letra no por una mera cuestión cronológica, sino porque su escritura —el aforismo— habla o "suspira" en los intersticios mismos de su figuración:

> Si caracterizamos el orden verbal del aforismo como paratáctico en el sentido más amplio, esto ocurre tan sólo debido a una perplejidad del momento. Porque el aforismo habla allí donde no se encuentran palabras, en los intersticios entre las mismas, señalados por el signo de dos puntos. El lenguaje de Parménides es el lenguaje de un pensar, más aún, es este pensar mismo. Por esto también habla de otra manera que la poesía de Homero, más antigua aún.[19]

La dificultad del intento heideggeriano se nota de manera sensible en su iniciativa de aislar este impensado de la literatura, de capturar la puntada anterior a la letra y de allí encontrar una literalidad anterior y más pura a la letra comprendida tradicionalmente. A ojos de la propuesta heideggeriana, el lenguaje de la metafísica aún cabría trasponerse en la oposición heredada entre un lenguaje literal y uno figurado; uno aspirando, de forma continuada, a decir la verdad, otro manifestando de antemano su fracaso en ello.

Ello sería muy explícito en un pasaje del *Nietzsche,* en el cual la operación se realiza entre la comprensión teórica del texto nietzscheano y su atisbo como versión poética. En tal fragmento, se distingue entre una exposición teórica *(eine theoretische Darstellung)* y una versión poética *(eine poetische Behandlung),* en donde se equipara lo prosaico con lo teórico y, así, lo poético se mantiene a distancia de lo *dichterisch,* lo poetizante:

---

[18] "Un pensamiento que piensa la verdad del ser no se contenta, indudablemente, con la metafísica, pero no piensa tampoco contra la metafísica. Para hablar con una imagen, no arranca la raíz de la filosofía. Sólo remueve su terreno y ara su suelo. La metafísica sigue siendo lo primero de la filosofía. No llega a lo primero del pensamiento." M. Heidegger, "El regreso al fundamento de la metafísica". Introducción a *Qué es metafísica"* [trad. de Rafael Gutiérrez Girardot], en *Ideas y Valores,* Bogotá, núm. 3-4, 1952, pp. 206-220.

[19] M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?...,* p. 179.

> Esta distinción entre lo "teórico" y lo "poético" procede de un pensamiento confuso. Y aun cuando siempre se la admitiera, aquí se encuentra, en todo caso, desplazada. Efectivamente, al pensar Nietzsche su pensamiento fundamental *(im Nietzsches Denken seines Grundgedankes)*, lo "poético" es tan "teórico" como lo "teórico" en sí mismo "poético". Todo pensar filosófico, y precisamente el más riguroso y prosaico, es en sí mismo poético *(dichterisch)*, y a pesar de ello no pertenece nunca al arte poética *(Dichtkunst)*. A la inversa, una obra poética *(ein Dichterwerk)* como el caso de los Himnos de Hölderlin, puede ser pensante *(denkerisch)* en grado sumo y a pesar de ello no ser nunca filosofía. Ahora bien, el *Así habló Zaratustra* de Nietzsche es poético en grado sumo, y no obstante no es una obra de arte *(ein Kunstwerk)*, sino "filosofía". Puesto que toda real filosofía, es decir toda gran filosofía, es en sí misma pensante-poética *(denkerisch-dichterisch)*, la distinción entre "poético" y "teórico" no puede servir de nada al distinguir notas filosóficas de otras que no lo son.[20]

La *Darstellung* filosófica, la exposición y presentación del asunto de la filosofía es, según Heidegger, *dichterisch, poiética* y no poética. Está más allá del diferendo heredado entre poesía y teoría (o filosofía). La *póiesis* nunca deja de pensar —a diferencia de la filosofía—; de ahí que el imperativo de distinción se vuelva aún más complejo. Al menos en este punto, el gesto heideggeriano obedecería a una delimitación de una poesía más originaria que la ya imbuida de metafísica. El lugar-límite, el pasaje, que ocupa Nietzsche, se dejaría ver en la distinción entre pensamiento y filosofía; en este sobrepasamiento o torsión de la metafísica que define el proyecto heideggeriano como "tarea del pensar". La discusión se entabla con una concepción recibida —sin miramientos y sin rechistar— de la distinción entre lo "poético" y lo "teórico", en donde la producción, la *póiesis,* se distingue en su imbricación "literaria" al privilegio "teórico" de la formulación argumental del pensamiento más sistemático. El "pensamiento fundamental" de Nietzsche es riguroso y tanto teórico como poético, en la medida en que es poético sin pertenecer al arte poética, lo cual mostraría a su vez una habitación de lo *dichterisch* en el cuerpo mismo de la filosofía. Mas lentamente el deshacerse de la oposición entre lo teórico y lo poético en pro de una poesía más anterior a su recepción metafísica ¿no podría acaso incurrir en la repetición del desdoblamiento de lugares, tal y como Heidegger lo cuestiona en la comprensión metafísica de dicha oposición?

[20] M. Heidegger, *Nietzsche II*, pp. 268 y *ss.*, ligeramente modificada.

*Lectura de lo impensado*

La complicidad entre poesía y pensamiento tendría que obedecer a una suerte de peculiar evitación de la diferencia heredada entre teoría y poesía que, por ende, no atiende a lo esencial del problema que intenta responder. No es casual, tampoco, que Heidegger se refiera a ello en el caso del *Nietzsche* y, menos aún, respecto del *Zaratustra*. En primer lugar, se trata de desplazar la comprensión extendida de que dicha obra sería la capital del pensamiento nietzscheano; por otra parte, ello todavía concedería el privilegio literario a un segmento en particular del trabajo nietzscheano, identificando hasta cierto punto una obra nietzscheana con su pensamiento.[21] Sin embargo, como se señala al pasar en el pasaje recién citado, el pensamiento fundamental de Nietzsche quedaría sujeto, a partir de esto, a una poeticidad que no pertenece en rigor al arte poética, comprendida ésta como la obra sometida a la analítica de una poética, por ejemplo, tal como existe desde su temprana formulación aristotélica; es decir, como ya sometida al espacio de la metafísica. Por ello, Heidegger podrá enunciar de manera enfática y sorprendente en la obstinación de su retorno que "toda gran filosofía, es en sí misma pensante-poética *(denkerisch-dichterisch)*". De este modo, habrá que asegurarse de transgredir la historia metafísico-literaria para poder contar con la primera punta que define a la filosofía como pensante y poetizante; aquello que se encuentra a resguardo y que espera ser descrito.

> Para nosotros, la norma para el diálogo con la tradición histórica es la misma [que en el caso de Hegel], en la medida en que se trata de penetrar en la fuerza del pensar anterior. Sólo que nosotros no buscamos la fuerza en lo ya pensado *[schon Gedachten]*, sino en un impensado del que lo pensado recibe su espacio esencial *[einem Ungedachte von dem her das Gedachte seinen Wesensraum empfängt]*. Pero lo ya pensado sólo es la preparación de lo todavía impensado, que en su sobreabundancia retorna siempre de nuevo. La medida de lo impensado no conduce a integrar lo pensado con anterioridad dentro de un desarrollo y una sistematización todavía más altos y que lo superan, sino que exige la puesta en libertad del pensar transmitido para que pueda entrar en su ser anterior todavía conservado.[22]

[21] Sigo muy de cerca ciertas líneas argumentales propuestas por Philippe Lacoue-Labarthe en varios ensayos, sobre todo en los contenidos en su volumen *Le sujet de la philosophie (Typographies I)*, Paris, Aubier-Flammarion, 1979. Sin embargo, el tenor de dichos ensayos involucra de manera central la problemática identidad entre sujeto y obra, ante la cual Heidegger se tendría que mostrar reacio. El itinerario de nuestra hipótesis considera dicha identidad de un modo tangencial, por lo que esperamos mostrar aquí los matices de distinción respecto de dicho argumento.

[22] M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, p. 111.

Lo impensado aparece como la cuestión aquí determinante que habría que mantener en vilo, ya que sólo él posibilita cualquier pensar y da su antecedente a lo ya pensado; en otras palabras, se sitúa en un lugar diferente de el del simple origen que se estaría tematizando desde siempre en la metafísica; con ello, sería un modo de aproximarse al elemento primero del pensar. Se debe atener, pues, a intentar —al menos— un ingreso en el ser anterior todavía conservado por medio de la "puesta en libertad" del pensar transmitido. Lo impensado, entonces, es el nombre buscado para reconducir sobre aquello que ha sido olvidado originariamente y cuya experiencia no se agota en la mera disposición de su representación ni en el intento de desentrañar lo originario, como un anticuario. La formulación de lo impensado es un cuidadoso intento de abordar, a partir de Nietzsche, el linde y el compromiso con la metafísica. Así, se provee una entrada al despejamiento de los límites y del perfil de nuestra época. De este modo lo formula Heidegger cuando se refiere al pensamiento de Nietzsche:

> Es parte de lo que da que pensar que aún no ha sido hallado. Es parte de lo que por antonomasia incita a pensar el que no estemos preparados en lo más mínimo para perder en verdad lo hallado, en lugar de sólo pasarlo por alto y esquivarlo. Este esquivarlo se realiza a menudo en forma inocua, a saber, presentando una exposición completa de la filosofía de Nietzsche. Como si pudiese haber una exposición que no deba ser necesariamente, y hasta en los últimos resquicios, una interpretación. Como si pudiese haber interpretación alguna que se salva de ser una toma de posición, cuando no, por su punto de partida, ya un tácito rechazo y refutación. Pero nunca será posible superar a un pensador refutándolo y amontonando en torno a él una literatura refutatoria. Lo pensado por un pensador solamente puede superarse reduciendo lo impensado de su pensamiento a una verdad esencial.[23]

Ninguna literatura podría refutar lo pensado por un filósofo, no sólo por la magnitud de su propuesta o por lo inédito de sus recursos teóricos o especulativos. Antes bien, no podría realizarse porque entre la literatura y el pensamiento mediaría una distancia que los vuelve en cierto sentido inconmensurables en términos esenciales. Como se sigue de esto, el impensado tiene que conducirse a una verdad esencial, pero una verdad tal que, como se muestra en el caso de Nietzsche, debe resistir el que la asignación al lugar que se le pretende se debate entre una dificultad inicial en su exposición y una apertura ante lo que "aún no ha sido hallado". Y el modo literario en el cual ha sido trasmitido el pensar metafísico es excedido por aquello cuya medida lo contraría y que, de forma radical no podría ser contado en ningún recuento histórico-metafísico. En otras

[23] M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?...*, pp. 55 y *ss.*

palabras, en Nietzsche se ha mostrado la metafísica en su completud, ya que en él se concentran "todos los motivos del pensamiento occidental", cuando también se señala lo que los sobrepasa. En el doble motivo, reunión y sobrepasamiento, es difícil no tener presente, con todas sus dificultades, el *Aufhebung* hegeliano. Y justo aquí se juega, en su mayor gravedad y con toda la fortaleza posible de rigor, la tentativa heideggeriana, precisamente cuando la verdad se presenta aparejada a lo impensado, en donde Heidegger pareciera hacer descansar su comprensión de la historia.

Pero ¿cómo reducir a una verdad esencial aquello que retorna "siempre de nuevo" como sobreabundancia? Ante una pregunta como ésta, se trataría de relevar al pensamiento en lo impensado y, por tales razones, se estaría siempre presto a confundirse el procedimiento heideggeriano con el de quien cumple la metafísica.[24] ¿Cómo aproximarse, aunque sea en el dejo transitorio de su vacilación, a este "don más sublime que un pensar tiene para ofrecer"?[25] Ahora bien, ¿no es acaso la misma dificultad que impone el desentrañamiento de una nueva originariedad, lo que complica toda esta conducción positiva que en algún momento se debe conceder sobre la verdad en cuanto *a-letheia*? Esta podría ser, quizá, toda la pregunta.

Heidegger descubre la comunidad de origen entre metafísica y literatura. Pero, para mantener a la primera bajo una estricta vigilancia, ha de pasar por alto la ineludible cuestión de exponer el pensamiento si se quiere, y reconducir hasta cierto punto a cierta hermenéutica de lo impensado.[26] En cierto sentido, el rechazo de la letra tendría que obedecer, en este caso, a su compromiso con la evasión de la radicalidad del pensamiento nietzscheano que, a ojos de Heidegger, no podría ser aparejado a su reunión en ninguna obra si es que ésta es comprendida aún en la estela de su clausura literaria o de su confinamiento a la forma-libro. Si lo impensado se extrae

[24] *Cfr.* Ph. Lacoue-Labarthe, "L'oblitération", en *op. cit.*, p. 160.

[25] M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?...*, p. 77.

[26] La expresión es de Lacoue-Labarthe, quien señala una interminable sobreimpresión en el caso del gesto heideggeriano respecto de Nietzsche, de una evitación de la reducción de una obra a su registro literario y, a su vez, de una del contacto entre dicho registro y el pensamiento que mediante él se enuncia. "Es decir, en la escritura y el lenguaje (al menos un cierto lenguaje) en donde se arriesga siempre de abismarse el pensamiento, el más allá de la escritura y del lenguaje. Pues el movimiento que conduce de la 'locura' a lo impensado es el mismo que aquel que conduce de la escritura a lo inexpresado. Es preciso relevar conjuntamente escritura y locura. Por ello, la hermenéutica de lo impensado halla en la *obliteración* —en una cierta borradura de la letra— su defensa más segura contra la locura. Es en la obliteración donde se cumplen hasta el fondo todas las operaciones de Heidegger". Ph. Lacoue-Labarthe, "L'oblitération", en *op. cit.*, pp. 170 y *ss.*

de lo pensado que se dirige hacia lo por-pensar, se debe a que lo impensado se lee entre líneas; tal vez por esta razón, en última instancia el pensamiento no pueda tener lugar en la escritura.[27] Se trata de "perder" lo que un pensamiento piensa, pero no a la manera de una descontrolada locura, sino siguiendo lo no dicho en la lengua misma del pensador. En esta tenue distancia —entre el descontrol y una medida de lo impensado—, podríamos situar el riesgo y la apuesta del trabajo de Heidegger a este respecto. Con ello, el modo en que se realiza una estrategia de circunscripción epocal —una enorme suspensión de la historia, que de hacerla posible abriría a un lugar para el "pensar" no determinado ya en su destinación metafísica— señala a su vez, al mismo tiempo y en un tiempo, sus propias dificultades "de principio". Para ello habría que asegurar una trabajosa y tajante exclusión-suspensión de la "literatura": el pensar sería ahora la intimidad consigo mismo del pensamiento, un estar-fuera-de-casa en medio del elemento del pensar. De manera compleja, en su desorganización literaria, o en desfase entre la obra capital y el libro, *Nietzsche* lograría mostrar que el pensar no puede ser reducido a la letra; que lo impensado que habita todo pensamiento no se presta a comentarios y que ni siquiera ha sido escrito tal como entendemos de forma reducida la escritura. ¿Pero es acaso posible sortear la escritura, la literatura?

El *Er-innerung* debe simular que permanece fuera de la escena para poder penetrar dentro de ella. Lo impensado que retorna ya no se deja retener. En el caso heideggeriano, el permanecer fuera cada vez más radicalmente marcado desde el inicio, vuelve y se repite sin posibilidad de imitación, es decir, sin posibilidad de captura historiográfica de cualquier tipo en que ella se pueda presentar. Y, sin embargo, no cabría otra solución que su presentación poetizante, que tendría que mantener bajo resguardo la oportunidad de otra historia. La filosofía se hallaría siempre a un paso de mostrarse indiscernible ante el "asunto del pensar". Si de un cabo al otro, Occidente entero se propone definido por la letra y si en ella se congrega toda la posibilidad de pensar la tradición, la herencia y la filiación, sea como se las defina; cómo evitar con estos medios al pensamiento según el molde del tratado o del sistema, en su "reducción" a "filosofía". La letra separa la historia como una afilada navaja. Y gustaría que la literatura fuese apartada con rigor del pensamiento y de su presencia, con un corte que propine la seguridad de un desfiladero, dominado de antemano. Se anuncia así una salida para Occidente. La época de la técnica, entonces, como época del libro. Pero, como pareciera creerlo Heidegger mismo, ¿habrá una obra organizable según un criterio no bíblico, no heredado? La obra nietzscheana que Heidegger compone

[27] *Ibidem*, p. 168.

de modo virtual ¿no obedecerá acaso al más tradicional modelo del libro? ¿Puede lo impensado dejarse componer a partir de un inicio que destina la verdad del ser, libre de su huella o su impronta?

El asunto de la literatura ocuparía el estatuto de una cierta administración del lugar de Heidegger en una "historia del pensamiento" que, al mismo tiempo que permite abrir el pensamiento a otro tipo de filiación con la historia de la metafísica, deja la marca de un límite que tampoco puede ser la seguridad de su clausura, sin más. Por muy distinta que se plantee ante su versión metafísica, la historia del ser requeriría así de la exigencia de identificación de distintos *corpus* de pensamiento que se hagan presentables en su articulación. Quizá por ello la necesidad de expulsión de la literatura, entendida según una segunda presentación, no podría a su vez borrarla del todo en su requerimiento mismo para la presentación. Y no se le podría borrar porque la presentación se urde aparejada de la cuestión de la verdad.

## *Otra verdad del poema*

"Verdad" es aquí una palabra que se pone radicalmente en juego: desde el momento en que ninguna poética podría rendir cuentas de la poesía, justo por su ingenua determinación metafísica, la verdad en la cual Heidegger estaría pensando podría estar mucho más cerca de una *póiesis* o de una poesía generalizada. Una *póiesis* anterior a toda metafísica y, con ello, a toda literalidad concebida como la fijación *(destinare)* por escrito de un pensamiento. Pese a su identidad, en su empleo heideggeriano se mantiene el diferendo metafísico entre un lenguaje literal y otro figurado; una palabra que mantiene por completo la iniciativa de completa transparencia a sí, y otra que ha de reconocer su deuda en el lugar de su irremediable —aunque indeseada— transfiguración o translación. Por tal razón, Heidegger aún puede asimilar por entero un lenguaje a un pensar, sin dudar en someter la distancia que metafísicamente decreta entre el lenguaje de un pensar —como expresión de un pensar— y otro más que es el "pensar mismo", que ve la luz en dicho lenguaje. Si la literatura es un apéndice, un momento requerido a partir de la misma constitución de la metafísica, para darse su propio momento crítico sobre el cual volverse, ella no es más que uno de los nombres dado por la filosofía sobre sí misma, una de las designaciones de su dominio. Esto no deja de ser cierto. Sin embargo, la literatura no deja de ser una respuesta a la crisis de la filosofía misma; tal vez, de la crítica que es incisa en el *corpus* mismo de la filosofía. Hay allí algo que tiene la forma de una constatación pero que, pese a ello, no hace más que dar el sentido posible a ese cuer-

po. Habría que intentar detenerse, por muy difícil que ello sea, en la periferia donde literatura y filosofía se distinguen; el "entre" que alguna vez Heidegger consideró como la cisión que distingue el diferendo entre ser y ente.

Se trata de forzar los límites en que la distinción misma se ve potenciada. Si se puede llegar a aislar un cierto sector que logra ser mantenido bajo resguardo —la filosofía administrando a la literatura como su falencia—, se trata de una repetición que contamina sin previo aviso —una vez que se intenta localizar, ya ha procedido— cualquier lugar que se llegue a intentar discriminar. La discusión de Heidegger acerca de la distinción entre una exposición de la filosofía y una aprehensión de su impensado, capturable bajo una modalidad que quedaría siempre por pensar, que restaría siempre por venir, sería un sitio excepcional para indicar la distancia que Heidegger —la explicación más agravada y poderosa con la metafísica y con sus límites— mantiene con respecto de toda "historia de la filosofía".

La verdad no podría ser fijada; no podría ser, entonces, adecuada al confrontarse con su referencia, tal como Heidegger lo muestra en numerosas ocasiones y en diversos contextos. Todo arte es en su esencia poema y, por ende, no literatura: la literatura fija la verdad como *homoiosis,* y no es aún *aletheia.* ¿Pero cómo sería posible mantener dicha distancia, cuando de lo que se trata es de reconducir a lo filosófico a un momento anterior a su constitución, que ya no se pueda comprometer con aquello que origina a la manera de un derivado? O, para precipitar aún más la dirección de esta cuestión, ¿cómo se efectuaría esta pesquisa de la "verdad esencial de un pensamiento", sobre la base de una ausencia de obra, de una evidencia ciertamente fragmentaria? En otras palabras, ¿cómo circunscribir, y así intentar una forma de gobierno sobre esta pérdida o ausencia de obra? ¿Qué podría perderse en esta *Verwindung* —pérdida—, en esta *Überwindung* —superación— que aspira a conducir a la historia a otro inicio?

Antes de responder las anteriores preguntas, lo cual sería más que discutible dado el carácter tan específico y apenas tentativo de lo que aquí proponemos, quisiera detenerme sobre la articulación entre el recurso a lo impensado y la aparición de la polémica afirmación respecto de la esencia del arte como poesía. Para ello, debe recordarse un breve pasaje de *El origen de la obra de arte,* en donde tal afirmación se enuncia en consonancia con la comprensión heideggeriana de la verdad: "La verdad como claro y encubrimiento de lo ente acontece desde el momento en que se poetiza. Todo arte es en su esencia poema en tanto que un dejar

[28] M. Heidegger, "El origen de la obra de arte", en *Caminos de bosque,* p. 98.

acontecer la llegada de la verdad de lo ente como tal".[28]

No es casual que la verdad sea puesta "desde el momento en que se poetiza", ya que la esencia de la verdad que Heidegger equipara con la *aletheia* como el juego entre el claro y el encubrimiento del ser y de lo ente, es destinada a partir de un envío mucho más originario que cualquier comprensión adecuatoria de la verdad. A la mala comprensión de la verdad como *homoiosis* —y luego como *adaequatio*— debe oponerse su origen, es decir, el *mythos;*[29] primacía de la verdad, pese a sus reservas y a su diferencia, ya que, no obstante la complejidad del modo en que se efectúa esta articulación, la verdad tendría que aludir de forma directa a aquello que regula lo que la metafísica no ha conseguido pensar. Quizás sería preciso repensar, en esta medida, el esfuerzo que Heidegger se propone al retomar una verdad anterior a la metafísica, una poesía anterior a la poética y, al final, una historia anterior a toda exposición histórica que se conduzca según el género historiográfico. Tal vez por ello sea posible afirmar que la clausura heideggeriana es incluso más temible que la hegeliana,[30] porque ambas intentarían de-limitar un cierto saber bajo la rúbrica de un nombre, conduciendo la originalidad de un cuerpo, siguiendo la originariedad de un designio descubierto de antemano. En tal caso, un nombre propio gustaría de mostrarse coincidente con la propiedad de un cuerpo. Pero esta forma, este medio de apropiación o de organización no puede sostenerse —suspenderse— de una vez y para siempre. El mismo sujeto —el mismo saber y su forma— podría amenazar la circunscripción que así se impone a organizar. Allí reside la paradoja de lo impensado y las dificultades de intentar concederle, aunque sea en un golpe imperceptible, el lugar de legislador a lo impensado. Primero, habría

[29] La afirmación nietzscheana "el arte tiene más valor que la verdad" conduce gran parte de la fuerza de restitución y de resistencia que Heidegger imprime a su determinación de la verdad como *aletheia.* Para Heidegger no sería posible asentir a dicha afirmación, puesto que la verdad siempre es ella misma, pero como su diferencia: el arte se mostraría en consonancia con la verdad, desde que el arte es en esencia *Dichtung.* La *Dichtung-Sprache* es el mundo mismo en tanto que se desprende de forma violenta de la tierra, de la *physis,* y que, sin embargo, deja venir a presencia el envío de la verdad: "El decir que proyecta es poema: el relato del mundo y la tierra, el relato del espacio de juego de su combate y, por tanto, del lugar de toda la proximidad y lejanía de los dioses. El poema es el relato del desocultamiento de lo ente. Todo lenguaje es el acontecimiento de este decir en el que a un pueblo se le abre históricamente su mundo y la tierra queda preservada como esa que se queda cerrada. El decir que proyecta es aquel que al preparar lo que se puede decir trae al mismo tiempo al mundo lo indecible en cuanto tal. Es en semejante decir en donde se le acuña previamente a un pueblo histórico los conceptos de su esencia, esto es, su pertenencia a la historia del mundo". M. Heidegger, "La verdad y el arte", en *El origen de la obra de arte,* p. 109.

[30] *Cfr.* P. Lacoue-Labarthe, "Nietzsche apocryphe", en *op. cit.,* p. 79.

que evadir o intentar sortear las dificultades de una gran serie de problemas: una organización que no coincida con lo que ha sido ya organizado; en otras palabras, en donde se pueda hacer referencia a los intersticios de la metafísica.

Si la esencia del pensamiento fuera señalada en su ocultación —siguiendo la rigurosa lógica de la *aletheia*—, el anteponer o suponer en ella un soporte —un *subjectum* y un sujeto— siguiendo una forma que busca definir con claridad sus contornos se convierte por principio en una amenaza para la pesquisa de lo impensado. La forma de la obra, la delimitación precisa y rigurosa de sus contornos, se mostrará enmascarando la esencia misma del pensamiento. Así resuena el intento de distinguir toda una metafísica heredada de la forma, de la precipitación y saturación visibles de una obra y la de(s)marcación que Heidegger se propone.

En la medida de esta exigencia, la *epojé* heideggeriana se mostraría muy poderosa, puesto que tendría que mantener bajo una rigurosa separación y en una resistencia muy exigente, entre la coincidencia inicial que sella a la metafísica con la letra, entre la filosofía y el pensamiento. Pero, en dicha separación, ¿no se trataría acaso de conceder a la filosofía el espacio de su finitud y de homologarlo a su inevitable clausura, comprendida ésta de un modo aún muy limitado en su contraposición a esta otra historia? La destrucción de la metafísica no podrá llegar hasta la época del ser, aquel punto que en el argumento heideggeriano permanecería indestructible. No podría llegar, pues, a medida que el desvelamiento de la verdad que conlleva el poema —el desvelamiento de la verdad de la Sage, del mito de un pueblo que se ha dado un destino histórico a través de dicho decir— no puede ser reducido a la historiografía; debe permanecer suspendida, antes que en suspenso: la espera de la historia que dicha operación tendría que abrir puede bien ser la perturbación de su verdad; de una verdad predispuesta ante todo avance de su versión adecuatoria y, por ende, mostrado como defensa ante todo registro literario que deseara hacer emerger un pensar antes de todo pensamiento. Quizá, también, como defensa ante todo pensamiento que deba ser sometido al registro de su identificación.

# MICHEL FOUCAULT Y LA LITERATURA MODERNA

Rosario Herrera Guido*

Es verdad, es Blanchot quien ha hecho posible
todo discurso sobre la literatura.
Ante todo porque ha sido el primero en mostrar
que las obras se vinculan unas con otras
por esta cara exterior de su lenguaje
en la que aparece la "literatura".
La literatura es, de este modo,
lo que constituye el afuera de toda obra,
lo que agrieta todo lenguaje escrito
y deja en todo texto la marca vacía de una huella.
Ella no es un modo vacío del lenguaje,
sino un vacío que recorre como un gran movimiento
todos los lenguajes literarios.
Al hacer aparecer esta instancia como "lugar común",
espacio vacío en el que vienen a alojarse las obras,
yo creo que le asignó a la crítica contemporánea
lo que debe ser su objeto,
a la vez de exactitud e invención.

*Michel Foucault*

* Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México.

**El lenguaje**

La literatura tiene un lugar especial en la obra del filósofo francés Michel Foucault (1926-1984), de manera privilegiada a partir de *Las palabras y las cosas*[1] —se trata de la literatura moderna, que ve la luz a finales del siglo XVIII—, sobre todo, por dos razones: *1)* es una literatura que muestra la incompatibilidad entre el ser del hombre y el ser del lenguaje y *2)* constituye un espacio en el que no pueden entrar los métodos de análisis hermenéuticos ni estructuralistas. De esto se colige que la literatura no puede ser analizada desde el sentido ni desde el significante. De aquí que, en los textos de Foucault de los años sesenta, la literatura representa, más bien, el espacio de una alternativa a los métodos vigentes de análisis del discurso.

El lenguaje es un tema fundamental en Foucault. Un interés que se comprende en la medida en que los estudios lingüísticos, el estructuralismo y la hermenéutica habían puesto la problemática del lenguaje en primer término. En *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber,*[2] el autor atiende a la tensión entre el formalismo y la interpretación, que predomina en el siglo XX. Así se explica la importancia que otorga a la literatura moderna. Por ello, dedica un libro a Raymond Roussel y varios artículos a Maurice Blanchot, al Marqués de Sade, Antonin Artaud y Georges Bataille.

Por un lado, el interés por la tensión entre formalismo e interpretación permite a Foucault abordar de modo particular la literatura, cuyo lenguaje se expresa más allá de la diferencia entre el significante y el significado:

> Don Quijote es la primera de las obras modernas, ya que se ve en ella la razón cruel de las identidades y de las diferencias juguetear al infinito con los signos y las similitudes; porque en ella el lenguaje rompe su viejo parentesco con las cosas para penetrar en esta soberanía solitaria de la que ya no saldrá, en su ser abrupto, sino convertido en literatura; porque la semejanza entra allí en una época que es para ella la de la sinrazón y de la imaginación. Una vez desatados la similitud y los signos, pueden constituirse dos experiencias, y dos personajes pueden aparecer frente a frente. El loco, entendido no como enfermo, sino como desviación constituida y sustentada, como función cultural indispensable, se ha convertido, en la cultura occidental, en el hombre de las semejanzas salvajes [...]. Toma las cosas por lo que no son y unas personas por otras [...]. Dentro de la percepción cultural que se ha tenido del loco hasta fines del siglo XVIII, sólo es Diferente en la medida en que no conoce la Diferencia; por todas partes ve únicamente semejanzas y

[1] Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1981.
[2] M. Foucault, *La arqueología del saber,* México, Siglo XXI, 1970.

signos de la semejanza; para él todos los signos se asemejan y todas las semejanzas valen como signos. En el otro extremo del espacio cultural, pero muy cercano por su simetría, el poeta es el que, por debajo de las diferencias nombradas y cotidianamente previstas, reencuentra los parentescos huidizos de las cosas, sus similitudes dispersas. Bajo los signos establecidos, y a pesar de ellos, oye otro discurso, más profundo, que recuerda el tiempo en el que las palabras centellaban en la semejanza universal de las cosas: la Soberanía de lo Mismo, tan difícil de enunciar, borra en su lenguaje la distinción de los signos.[3]

Que el lenguaje se manifiesta más allá de la diferencia entre el significado y significante, el autor lo expresa en una frase que domina *Las palabras y las cosas*: "el ser del lenguaje". Desde una perspectiva metodológica, el filósofo francés busca definir un método de análisis histórico del lenguaje. La arqueología es el método histórico que describe el lenguaje en el nivel de los "enunciados" o "formaciones discursivas". El filósofo francés encuentra en la historia de los saberes un modo de abordar el lenguaje en su historicidad, en su materialidad y su dispersión, sin referirlo a una estructura o a la interpretación de un significado. No se trata, pues, del "ser del lenguaje", sino de su funcionamiento histórico. Sólo a partir del uso del lenguaje, Foucault define lo que entiende por "discurso", por "prácticas discursivas". No se refiere a la descripción de *epistemes,* sino a dispositivos y prácticas discursivas en el marco de las prácticas en general, incluyendo las no discursivas —con las que se ejerce el poder, de las "prácticas éticas"—. La relación entre lo discursivo y lo no-discursivo es la vía regia de acceso al análisis histórico de los usos del lenguaje. Así, el tema del "ser del lenguaje" es reemplazado por "lo que hacemos con el lenguaje". El filósofo pasa de la incompatibilidad del "ser del lenguaje" y del "ser del hombre" a la reflexión sobre el empleo de las prácticas discursivas como formadoras de subjetividad.

*Las palabras y las cosas* comienza y termina con la muerte del hombre —la disposición antropológica del pensamiento moderno, la analítica de la finitud y las ciencias humanas—. La aparición del hombre es el fantasma de la finitud y de las ciencias humanas, como su desaparición es la descomposición de éstas, lo que sólo muestra uno de los dos análisis de Foucault, pues el otro se refiere al ser del lenguaje. El "hombre" y el "lenguaje" se encuentran ligados por una incompatibilidad fundamental. En la cultura occidental el ser del hombre y el ser del lenguaje jamás han podido coexistir uno sobre de otro. La figura del hombre se ha formado a partir de la fragmentación del lenguaje, y la reaparición del ser del lenguaje indica que el hombre está por desaparecer. *Las palabras*

[3] M. Foucault, *Las palabras y las cosas,* pp. 55-56.

*y las cosas* constituye una arqueología de las ciencias humanas y una arqueología del lenguaje, donde es posible apreciar cuatro momentos: *1)* el lenguaje como comentario (Renacimiento), *2)* el lenguaje como discurso (epoca clásica), *3)* la fragmentación del lenguaje (Modernidad), y *4)* la reaparición del lenguaje (los síntomas de la muerte del hombre).

En el Renacimiento, el ser del lenguaje se manifiesta en forma enigmática, por lo que requiere del comentario del texto y su interpretación infinita. La época clásica reduce el ser del lenguaje a discurso, a representación en el dominio del conocimiento. Con la literatura, como aparece en los umbrales de la Modernidad, resurge el ser vivo del lenguaje, revelando que la figura del hombre en los saberes del siglo XIX está por desaparecer. La reorganización de esta *episteme* tiene consecuencias: *1)* no hay una ciencia del hombre que sea a la vez una ciencia del signo, *2)* existe un deterioro en la historia europea del antropomorfismo y del humanismo y *3)* la literatura del siglo XIX deja de pertenecer al orden del discurso y se convierte en una manifestación del lenguaje en su espesor:

> El que la literatura de nuestros días esté fascinada por el ser del lenguaje esto no es ni signo de un fin ni la prueba de una radicalización: es un fenómeno que echa raíces en su necesidad, en una configuración muy vasta en la que se dibuja toda la nervadura de nuestro pensamiento y de nuestro saber. Pero si la cuestión de los lenguajes formales hace valer la posibilidad o imposibilidad de estructurar los contenidos positivos, una literatura consagrada al lenguaje hace valer, en su vecindad empírica, las formas fundamentales de la finitud. Desde el interior del lenguaje y recorrido como lenguaje, en el juego de sus posibilidades tensas al extremo, lo que se anuncia es que el hombre está "terminado" y que, al llegar a la cima de toda palabra posible, no llega al corazón de sí mismo, sino al borde de lo que lo limita: en esta región en la que ronda la muerte, en la que el pensamiento se extingue, en la que la promesa del origen retrocede indefinidamente.[4]

Esta nueva literatura es revelada por Antonin Artaud, por medio de la violencia plástica del hurto, el grito, la materialidad del pensamiento y la carne, y también por Raymond Roussel, quien reduce el lenguaje a polvo, en la repetición de la muerte y el enigma de los orígenes; como si esta prueba de las formas de la finitud en el lenguaje fuera insoportable o insuficiente o como si la insuficiencia misma del lenguaje fuera lo realmente insoportable, cual si se bajara al sótano de la locura, o el silencio del significante fuera la verdadera libertad del lenguaje. Así, la literatura, primero con el surrealismo, después con Kafka, Bataille y Blanchot, con la experiencia de la muerte y del pensamiento impensable, siempre está más cerca y más lejos del lenguaje. Foucault indica el fin de la búsqueda:

[4] *Ibidem*, pp. 371-372.

Durante un largo periodo, hubo en mí una especie de conflicto mal resuelto entre la pasión por Blanchot, Bataille, y, por otra parte, el interés que alimentaba por determinados estudios positivos, como los de Dumézil y Lévi-Strauss, por ejemplo. Pero, en el fondo, estas dos orientaciones, cuyo único común denominador estaba quizás constituido por el problema religioso, han contribuido en igual medida a conducirme al tema de la desaparición del sujeto.[5]

En ninguna cultura, sustenta Michel Foucault, está todo permitido, sino que existen límites y prohibiciones, algunos de los cuales atañen al lenguaje. Existen por lo menos cuatro tipos de prohibiciones respecto de él: *1)* faltas a la lengua, que afectan al código del lenguaje; *2)* palabras que no violentan el código, pero que no deben circular: expresiones blasfemas (religiosas, mágicas, sexuales); *3)* enunciados autorizados por el código y que pueden circular, pero que son intolerables, y *4)* el sometimiento de una palabra de un código aceptado a otro código, cuya clave se encuentra en la palabra misma, como desdoblada dentro de sí; dice lo que dice, aunque agrega un sobrante mudo que enuncia en el silencio lo que ella dice. No es un lenguaje cifrado, sino esotérico. Y es que uno de los intereses del filósofo francés es seguir el deslizamiento del lenguaje prohibido y silenciado de la locura en la época clásica, hacia el discurso literario en la Modernidad.

## La literatura

Para comprender lo que Foucault entiende por literatura, se precisa partir de las condiciones del lenguaje en la *episteme* renacentista, en la que el lenguaje existe como ser bruto y primitivo, en una forma simple y material, cual escritura o estigma sobre las cosas. El lenguaje es una marca, una cosa, un signo escrito, una "signatura":

En su forma primera, tal como fue dado por Dios a los hombres, el lenguaje era un signo absolutamente cierto y transparente de las cosas, porque se les parecía. Los nombres estaban depositados sobre aquello que designaban, tal como la fuerza está escrita sobre el cuerpo del león, la realeza en la mirada del águila y tal como la influencia de los planetas está marcada sobre la frente de los hombres: por la forma de la similitud. Esta transparencia quedó destruida en Babel para castigo de los hombres. Los idiomas quedaron separados unos de otros, y resultaron incompatibles sólo en la medida en que se borró de inmediato esta semejanza a las cosas que habían sido la primera razón de ser del lenguaje. Todas las lenguas que conocemos, las

[5] M. Foucault, *Dits et écrits,* t. I, París, Gallimard, 1994, p. 614.

hablamos actualmente sobre la base de esta similitud perdida y en el espacio que ella dejó vacío. Sólo existe una lengua que guarda memoria de ello, porque se deriva directamente del primer vocabulario, ahora olvidado; porque Dios no ha querido que el castigo de Babel escapase a la memoria de los hombres, porque esta lengua ha servido para relatar la Antigua Alianza de Dios con su pueblo; por último, porque en esta lengua se dirigió Dios a quienes le escucharon [...]. Las lenguas tienen con el mundo una relación de analogía más que de significación; o mejor dicho, su valor de signo y su función de duplicación se superponen; hablan del cielo y de la tierra de los que son imagen; reproducen en su arquitectura más material la cruz cuyo advenimiento anuncian —este advenimiento que, a su vez, se establece por la Escritura y la Palabra—. Hay una función simbólica en el lenguaje: pero desde el desastre de Babel no es necesario ya buscarla —salvo raras excepciones— en las palabras mismas, sino más bien en la existencia misma del lenguaje, en su relación total con la totalidad del mundo, en el entrecruzamiento de su espacio con los lugares y las figuras del cosmos.[6]

A partir de aquí, se entiende la forma del proyecto enciclopédico de finales del siglo XVI: la ausencia de reflexión sobre lo que se sabe en la neutralidad del lenguaje, en un espacio que es enciclopedia y biblioteca, como en La Croix du Maine, cual encuentro entre el lenguaje y las cosas. Un proyecto que supone el privilegio absoluto de la escritura. Un privilegio que es uno de los grandes acontecimientos de la cultura occidental. Y concluye Foucault:

De la misma manera, aunque casi por inversión, el lenguaje se propone la tarea de restituir un discurso absolutamente primero, pero no puede enunciarlo sino por aproximación, tratando de decir al respecto cosas semejantes a él y haciendo nacer así al infinito las fidelidades vecinas y [las] similitudes de la interpretación [...]. Y así como este juego infinito de la naturaleza encuentra su vínculo, su forma y su limitación en la relación entre microcosmos y macrocosmos, así la tarea infinita del comentario se reafirma por la promesa de un texto efectivamente escrito que la interpretación revelará un día por entero.[7]

El saber renacentista refiere el lenguaje al lenguaje, en el plano mundo de las palabras y las cosas. El saber no es ver o demostrar, sino interpretar. De ahí los comentarios a las Escrituras, a los antiguos, a los relatos de los viajeros, pues lo importante es hablar de todos los textos. Como señala Montaigne: "lo único que hacemos es entreglosarnos".

En la época clásica, "la escritura de las cosas" se desplaza para que el lenguaje sea sujetado por los límites de la representación. El funciona-

[6] M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pp. 43-45.
[7] *Ibidem*, p. 49.

miento del lenguaje ya no va del texto al comentario y del comentario al texto, merced a la escritura de las cosas, sino del significante al significado. El problema es determinar cómo en el dominio de la representación figura la relación entre el significante y el significado. El lenguaje ahora es discurso: despliegue de la representación. Las palabras y las cosas se alejan. Mientras los estoicos concebían el sistema de los signos de manera ternaria —significante, significado y coyuntura—, al igual que en el Renacimiento, la disposición de los signos en el siglo XVII, según Port-Royal, es binaria: el enlace de un significante y un significado. Se ha terminado con la pertenencia del lenguaje y el mundo, así como con el primado de la escritura. En palabras de Foucault,

> es una inmensa reorganización de la cultura cuya primera etapa será la época clásica, y quizá la más importante, ya que es ella la responsable de la nueva disposición en la cual nos encontramos presos aún —ya que fue ella la que nos separó de una cultura en la que no existía la significación de los signos, pues estaba reabsorbida en la soberanía de lo Semejante; pero en la cual su ser enigmático, monótono, obstinado, primitivo, centellaba en una dispersión infinita.[8]

El problema de la significación ocupa para la época clásica el lugar de la semejanza que dominaba en el Renacimiento. El comentario infinito del texto primitivo, al que ninguna exégesis agotaba, se sustituye por el del orden de las representaciones. El lenguaje se somete al pensamiento, debido a que sólo es su expresión sucesiva.

A partir del siglo XIX, la literatura restablece el ser del lenguaje. Ya no hay palabra primera que funde el movimiento infinito del discurso. En adelante, el lenguaje crecerá sin principio, fin o promesa. Tal reaparición del "ser vivo del lenguaje" es contemporánea de la formación de la biología, la fisiología y la economía política, que también escapan al mundo de la representación. Podemos reconocer la literatura moderna —dice Foucault a propósito de Blanchot— en que excluye de su lenguaje al sujeto, pues en su expresión aparece la experiencia del "afuera", cuyas categorías son: la "atracción", para Maurice Blanchot; el "deseo", para el Marqués de Sade; la "materialidad del pensamiento", para Antonin Artaud; la "trasgresión", para Georges Bataille y la "muerte" y el "enigma de los orígenes desdoblados", para Raymond Roussel.[9]

---

[8] *Ibidem*, pp. 50-51.

[9] *Vid*. M. Foucault, *Dits et écrits*, p. 525.

**La literatura moderna**

El interés de Foucault por el escritor francés Maurice Blanchot (1907- 2003) puede reconocerse en algunos rasgos fundamentales: *1)* la autonomía de la escritura, resultado de una profunda soledad, como la forma en que una obra literaria está aislada de todo lo demás, porque permite a quien la lea experimentar su carácter único, el modo particular en que habla la obra y el silencio del escritor; *2)* el objeto literario no se puede reducir a explicaciones psicológicas o sociológicas; *3)* la indeterminación del significado del objeto literario; *4)* una prosa que se encuentra entre las más enigmáticas; *5)* la defensa del modernismo artístico; *6)* el rechazo de la filosofía de Hegel sobre lo inevitable de la homogeneidad implícita en el final de la historia; *7)* la indeterminación, en sus narraciones, de sus personajes, sucesos, espacios y tiempos; *8)* el rechazo a la apropiación fácil del auténtico texto literario; *9)* la verdadera lectura como respeto a la singularidad del texto; *10)* la auténtica obra literaria como anónima —la fuerza creadora del texto que borra la presencia del autor—; *11)* la esencia de la literatura como indeterminada, pues siempre tiene que hallarse o reinventarse; *12)* la prioridad de la obra por encima de la institución artística; *13)* un impulso modernista sin certeza —no hay institución artística que esté esperando al nuevo producto para recibirlo—; *14)* la reinvención del ejercicio de la escritura, ya que no hay nada con anterioridad a la obra; *15)* en relación con la institución literaria, todo texto individual se caracteriza por su carácter no literario, y *16)* la soledad, la fascinación, la imagen, la mirada, el olvido, la espera, la finalidad y la muerte como temas fundamentales de su escritura —la muerte que no puede experimentarse, por lo que escribe sobre esa imposibilidad: la muerte en relación con el azar, que produce incertidumbre e indeterminación, ante la que el sistema predominante de pensamiento se ve sacudido—.[10] De todos estos rasgos da cuenta de manera paradigmática su relato *La sentencia de muerte*,[11] que plantea la indeterminación y la reversibilidad del tiempo, donde aparece la cuestión de si algo ha ocurrido o no; los nombres aparecen borrados como en Kafka; el lugar semeja París, pero los domicilios son imprecisos; "J" es una mujer con una enfermedad terminal que se supone muere por su propio deseo; sin embargo, el narrador la ayuda a morir con un coctel de morfina. El tiempo de la narración es tan ambiguo, que en el momento de la muerte de "J", el narrador afirma que los hechos relatados no han ocurrido aún; como la

[10] *Vid.* Maurice Blanchot, *El espacio literario*, Barcelona, Paidós, 1992; *El paso (no) más allá*, Barcelona, Paidós, 1994.

[11] M. Blanchot, *La sentencia de muerte*, Valencia, Pre-textos, 1985.

propia escritura está sujeta a la indeterminación, la obra es un producto del deseo inconsciente del escritor, que permite captar que éste no va a donde lo lleva su escritura, pues escribe en la página en blanco de Mallarmé. Según Foucault, Blanchot es el Hegel de la literatura, si bien situado en el otro extremo.[12] Le dedicó un agudo escrito, *La penseé du dehors* (*El pensamiento del afuera*),[13] en el cual el filósofo francés relaciona el "pensar" con la literatura; en especial, el lenguaje al margen de sus modos discursivos, y el "afuera", cual instancia insuperable del saber y el no-lugar, donde el lenguaje literario se desenvuelve por sí mismo en un espacio neutro, sin límites ni tiempo, que ya no es el espacio clásico de la representación. Abordar a Blanchot es parte de la historia del pensamiento, propósito de la obra foucaultiana, porque se trata del escritor cuya labor testimonia la "experiencia del afuera", que al hacer surgir el pensamiento, descubre el ser del lenguaje. Michel Foucault lo precisa así:

> Se acostumbra creer que la literatura moderna se caracteriza por un redoblamiento que le permitiría designarse a sí misma; en esta autorreferencia, habría encontrado el medio a la vez de interiorizarse al máximo (de no ser más que el enunciado de sí misma) y de manifestarse en el signo refulgente de su lejana existencia. De hecho, el acontecimiento que ha dado origen a lo que en un sentido estricto se entiende por "literatura" no pertenece al orden de la interiorización más que para la mirada superficial; se trata mucho más de un tránsito al "afuera": el lenguaje escapa al modo de ser del discurso, a la dinastía de la representación, y la palabra literaria se desarrolla a partir de sí misma, formando una red en la que cada punto, distinto de los demás, a distancia incluso de los más próximos, se sitúa por relación a todos los otros, en un espacio que los contiene y los separa al mismo tiempo. La literatura no es el lenguaje que se identifica consigo mismo hasta el punto de su incandescente manifestación, es el lenguaje alejándose lo más posible de sí mismo; y si este ponerse "fuera de sí mismo", pone al descubierto su propio ser, esta repentina claridad revela la distancia más que un doblez, una dispersión que un retorno de los signos sobre sí mismos. El "sujeto" de la literatura (aquel que habla en ella y aquel del que ella habla) no sería tanto el lenguaje en su positividad, cuanto el valor en que se encuentra su espacio cuando se enuncia en la desnudez del "hablo".[14]

No se trata del mito ni de la retórica, sino del espacio de la ficción occidental. Una ficción que ya no tiene por función pensar la verdad, puesto que el "hablo" va a contrapelo del "pienso", que conduciría a la certeza cartesiana del Yo y su indubitable existencia, ya que el "hablo", al alejarse y dispersarse, borra la existencia, conservando sólo su empla-

[12] M. Foucault, *Dits et écrits*, t. II, p. 124.

[13] M. Foucault, *El pensamiento del afuera*, Valencia, Pre-textos, 1988.

[14] *Ibidem*, pp. 11-13.

zamiento vacío. Concluye Foucault: "Sin duda, es por esta razón por la que la reflexión occidental no se ha decidido durante tanto tiempo a pensar el ser del lenguaje: como si presintiera el peligro que haría correr a la evidencia del 'existo' la experiencia desnuda del lenguaje".[15] La literatura, como aparición en su ser bruto, muestra su incompatibilidad con la conciencia de sí y la identidad. El discurso reflexivo, en cambio, se propone reconducir la experiencia del afuera a la interioridad, a la conciencia en la que, como descripción de lo vivido, el afuera se convierte en experiencia. La atracción es para Blanchot la experiencia pura y desnuda del afuera; pero no se trata de una atracción del exterior, sino de probar en el vacío mismo que se está fuera del afuera sin remedio alguno. El lenguaje de Blanchot se dirige a la muerte, mas no para vencerla con promesas de gloria, sino para permanecer en una dimensión órfica en la que el canto, sólo posible por la muerte, nunca puede mirar a la muerte de frente, pues aunque la llame y la nombre sólo responde su eterno susurro.

Para Foucault, el Marqués de Sade (1740-1814) es el síntoma de un movimiento en la cultura francesa, en un momento histórico donde domina el pensamiento de la representación, el cálculo, el orden, la clasificación, y en el que irrumpe, en plena Revolución francesa, un elemento que no había sido pensado: el deseo, la voluptuosidad,[16] con lo que le quita al sujeto de la representación su posición privilegiada. Sade es contemporáneo al pasaje de la sanguinidad a la sexualidad, mas, a diferencia de los eugenistas, analiza el sexo desde el antiguo prestigio de sangre:

> En Sade el sexo carece de norma, de regla intrínseca que podría formularse a partir de su propia naturaleza; pero está sometido a la ley ilimitada de un poder que no conoce sino la suya propia; si se le ocurre imponerse por juego el orden de las progresiones cuidadosamente disciplinadas en jornadas sucesivas, tal ejercicio lo conduce a no ser más que el punto puro de una soberanía única y desnuda: derecho ilimitado de la monstruosidad todopoderosa. La sangre ha reabsorbido al sexo.[17]

En los personajes de Sade, el filósofo francés establece dos tipos de monstruos: la monstruosidad del hombre potente y la del hombre del pueblo, ambas ligadas a la desviación del poder. El abuso de poder es un operador del libertinaje. El monstruo para Sade no consiste en una naturaleza exacerbada, sino en el poder que coloca a la naturaleza contra sí misma, como autodestrucción. Pero el erotismo de Sade es disciplinario.

[15] *Ibidem*, p. 14.

[16] M. Foucault, *Dits et écrits*, t. II, p. 375.

[17] M. Foucault, *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, t. I, México, Siglo XXI, 1991, p. 180.

Sade es un capataz del sexo; en palabras de Lacan, promulga una ley monstruosa que ordena gozar. Para Foucault, es preciso abandonar el erotismo de Sade para poder inventar con el cuerpo un erotismo no disciplinario. El Marqués no existe como hombre empírico, sus personajes no son verdaderos; el autor no se desdobla en su obra. Los personajes se hallan encadenados a la descripción de todas las posibilidades sexuales. El hombre no participa. Lo único que se despliega es el lenguaje y la sexualidad; un lenguaje que nadie habla, una sexualidad anónima sin un sujeto que la goce. Aunque Sade vive en el siglo XVIII, en la época clásica, su obra se considera moderna porque la escribe en prisión. Sólo es posible debido a que expresa todo lo que la cultura moderna excluye: la anomalía sexual, la monstruosidad sexual. El sadismo surge simultáneamente al encierro de la locura, que después del gran encierro reaparece como discurso del deseo excluido. Sade pretende introducir el desorden del deseo en un mundo dominado por el orden y la clasificación. Se trata del libertinaje —un deseo muy fuerte en un espíritu impasible— que pretende activar todas las potencialidades del deseo hasta agotarlas por completo.

Para Foucault, la vida y la obra del pensador y escritor francés Antonin Artaud (1896-1948) poseen una importancia cardinal, caracterizada por: *1)* sus constantes perturbaciones mentales desde la adolescencia hasta su muerte, las cuales no le impidieron sobresalir en la literatura moderna; *2)* su incorporación en el movimiento surrealista, dentro del que dirige una "Central Surrealista"; *3)* el ideal de crear un nuevo laboratorio para fundar una nueva vida; *4)* la invención de un teatro de vanguardia; *5)* sus viajes a México para explorar la cultura del sol; *6)* su repulsión al teatro psicológico; *7)* el rechazo al naturalismo; *8)* la importancia que otorga al lenguaje del gesto, según Chaplin y los hermanos Marx; *9)* su apuesta al reinado de lo onírico, la poesía y el teatro; *10)* el presentimiento del callejón sin salida de la palabra, debido a la tentación del poeta de destruirla y la imposibilidad de permanecer en silencio; *11)* la configuración del talante de nuestra época moderna, al punto de presentarse como contemporáneo de los dramaturgos del futuro, que se siguen preguntando por el sentido del teatro y sus poderes, y *12)* la propuesta de ser la expresión de la conciencia trágica de la locura, por debajo de la conciencia crítica en sus formas filosóficas o científicas. Para Foucault, los textos de Artaud revelan el nuevo modo de ser de la literatura moderna de vanguardia, donde el lenguaje ya no se halla sometido al sujeto. En Artaud, el lenguaje discursivo está destinado a desatarse en la violencia del cuerpo y del grito, y el pensamiento, que abandona la interioridad locuaz de la conciencia, se convierte en energía material, sufrimiento de la carne, persecución y desgarramiento del sujeto, porque, como señala Foucault, "la locura no se encuentra unida al mundo y a sus fuerzas subterráneas,

sino más bien al hombre, a sus debilidades, a sus sueños y a sus ilusiones".[18]

Las contribuciones al pensamiento y a la literatura modernos del filósofo y escritor francés Georges Bataille (1897-1962) motivaron a Foucault a escribir un penetrante homenaje: "Prefacio a la transgresión".[19] Un ensayo en el que eleva a ésta al rango de categoría fundamental en la obra de Bataille, quien la denomina "interdicto", como una experiencia límite que el sujeto extrae de sí mismo y que a Foucault le permite la lectura de Bataille, Nietzsche y Blanchot. De acuerdo con el filósofo francés, entre estas experiencias está la muerte de Dios en Nietzsche, la transgresión en Bataille, el afuera en Blanchot, cuando la literatura en los años sesenta llega a desempeñar para Foucault un papel fundamental en la orientación filosófica. Aunque, en realidad, son tales experiencias las que animan todo su trabajo, las que anuncian desarrollos tardíos como la noción de *ethos,* actitud de modernidad y la ontología histórica de nosotros mismos. Según Bataille, transgredir no es oponerse al límite o negarlo, sino afirmarlo. La transgresión no es del orden de lo subversivo ni de la dialéctica o la revolución; afirma el límite como ilimitado. Esto sólo se comprende a partir de la muerte de Dios, pues la transgresión es un gesto de profanación en un mundo en el que lo sagrado ya no tiene sentido. La muerte de Dios suprime el límite de lo ilimitado. Mas la supresión de lo ilimitado no es la supresión del límite, sino experiencia del límite, de la finitud, "del reino ilimitado del Límite". Foucault lo subraya: "La muerte de Dios no nos restituye a un mundo limitado y positivo, sino a un mundo que se desnuda en la experiencia del límite, se hace y se deshace en el exceso que la transgrede".[20] Las experiencias del límite no piensan lo finito a partir de lo finito. En ellas, la existencia finita, que ya no está limitada por el límite de lo ilimitado, es conducida hacia su propio límite: su desaparición. El erotismo es la experiencia de la disolución del sujeto. La experiencia del límite, el camino por el cual el filósofo se alejó de la fenomenología, la filosofía dialéctica, el hegelianismo y el marxismo, que pretenden recuperar la función fundadora del sujeto, y por el que encontró la posibilidad de otro pensamiento, situado en un lenguaje sin sujeto, manifiesto en las obras de Blanchot, Sade, Artaud, Bataille y Roussel.

La gran trascendencia que Foucault concede al escritor y poeta francés Raymond Roussel (1877-1933) se evidencia en que es el único del que escribe un libro,[21] un texto que constituye una investigación marginal.

[18] M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica,* t. I, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, p. 44.

[19] M. Foucault, *Dits et écrits,* t. I, pp. 233-250.

[20] *Ibidem,* p. 236.

[21] M. Foucault, *Raymond Roussel,* México, Siglo XXI, 1999.

Es indudable que Foucault se deslumbra con el autor de *Impresiones de África*, en el que descubre la repetición de la forma, el doble y lo mismo, la identidad y la diferencia, el retorno del tiempo y su disolución, la palabra que se desliza para decir algo distinto de lo que enuncia, el desdoblamiento del lenguaje: "Tal vez este espacio de los mitos sin edad sea el de todo lenguaje, del lenguaje que avanza hacia el infinito en el laberinto de las cosas, pero que su esencial y maravillosa pobreza se reduce a sí mismo, confiriéndole su poder de metamorfosis: decir otra cosa con las mismas palabras, dar a las palabras otro sentido".[22] Desde la perspectiva de Foucault, Roussel fue curado por el psicólogo francés Pierre Janet,[23] quien se expresa de Roussel como "un lindo caso de neurosis obsesiva",[24] en la que la neurosis y la obra son equivalentes:

> Al hablar con un vocabulario mixto plagado de cualidades o temas inciertos que se apoyan a veces en síntomas y a veces en el estilo, a veces en los sufrimientos y a veces en el lenguaje, se llega sin demasiadas dificultades a componer cierta figura que equivale tanto a la obra como a la neurosis. Por ejemplo, los temas de la apertura-clausura, del contacto y el no-contacto, del secreto, de la muerte temida, invocada y preservada, de la semejanza y de la imperceptible diferencia, del retorno a lo idéntico, de las palabras repetidas, y muchas otras que pertenecen al vocabulario de las obsesiones, trazan en la obra una especie de nervadura patológica. Es fácil reconocer el mismo diseño en el ceremonial

[22] *Ibidem*, p. 113.

[23] Pierre Janet, neurólogo y psicólogo francés (París, 1859-1947). Doctor en Medicina y en Letras. Autor de *L'automatisme psychologique*, 1889, y *De l'angoisse a l'extase*, 1928. Su formación y sus obras perecen aproximarle más a su paciente Raymond Roussel.

[24] La neurosis obsesiva es aislada como categoría diagnóstica por Freud desde 1894, a la que le asignaba una serie de síntomas, ya identificados también por Pierre Janet, como ideas recurrentes, impulsos a realizar acciones absurdas, abominables, rituales, como controlarse o lavarse. Aunque Lacan reconoce estos síntomas como típicos de la neurosis obsesiva, sostiene que la expresión designa una estructura que puede manifestarse o no en los síntomas asociados a ella. Al lado de Freud, para Lacan la neurosis obsesiva es un dialecto, consistente en una pregunta que el ser le plantea al sujeto, que toca a la contingencia de la propia existencia, la pregunta sobre la muerte, formulada como ¿ser o no ser? ¿Estoy muerto o vivo? ¿Por qué existo? Una pregunta a la que el obsesivo responde con un arduo trabajo para justificar su existencia, que da cuenta de la enorme culpa producida por existir. El obsesivo realiza rituales compulsivos para huir de la carencia, de la falta del Otro, como ausente y como carente, que en su fantasma se representa como un desastre terrible. Por estos rituales, Freud hace un paralelo entre la neurosis obsesiva y la religión. Mientras la pregunta histérica es ¿soy un hombre o una mujer?, el neurótico obsesivo repudia esta pregunta, rechaza a ambos sexos, no se considera ni hombre ni mujer, es de ambos a la vez. Las consecuencias de las insistentes preguntas por la existencia y la muerte son una actitud particular ante el tiempo: perpetua duda y postergación de los actos mientras se aguarda la muerte, o considerarse inmortal porque ya está muerto.

que Roussel había impuesto a cada día de su vida: sólo usaba sus cuellos postizos una mañana, tres veces las corbatas, quince días los tiradores; solía ayunar para que la digestión no turbara su serenidad; no quería oír hablar ni de la muerte ni de cosas que asustaban, por temor a que las palabras le contagiaran sus males [...]. Su vida, decía Janet, está construida como sus libros. Pero si tantas semejanzas saltan a la vista es porque, para percibirlas, se han aislado formas mixtas (ritos, temas, imágenes, obsesiones) que, al no pertenecer completamente al orden del lenguaje ni al orden del comportamiento, pueden circular del uno al otro. No es difícil, entonces, mostrar que la obra y la enfermedad están entrelazadas, son incomprensibles la una sin la otra.[25]

El lenguaje de Raymond Roussel, en el crepúsculo del siglo XIX y en el alba del siglo XX, es un mensaje loco. Hoy constituye un discurso literario. Este cambio de concepción, por el cual la locura se transforma en literatura, conduce a Foucault a realizar una investigación sobre Roussel.[26] Lo que le importa es la reaparición del lenguaje de la locura, que implica la relación entre el lenguaje literario y la muerte del hombre. Cuando Foucault concluye su *Historia de la locura*, se refiere a Nietzsche, Artaud y Goya, como el otro lenguaje de la locura, que después de ser encerrada y silenciada en la época clásica reaparece en la Modernidad:

Las formas de Goya nacen de la nada: no tienen fondo [...] nada permite adivinar su origen, su término y su naturaleza [...]. ¿Qué árbol sostiene la rama sobre la cual cuchichean las brujas? ¿O vuela esa rama? [...] Nada de esto nos habla de un mundo, ni de este ni del otro. Se trata, desde luego, de ese *Sueño de la razón* al cual Goya hacía la primera figura "del idioma universal" desde 1797; se trata de una noche que es sin duda esa de la sinrazón clásica, esa triple noche donde se encerraba Orestes. Pero en esa noche el hombre se comunica con lo que tiene de más profundo y solitario.[27]

En la experiencia clásica, la locura y la obra se limitan mutuamente. En el sentido moderno no hay locura, sino instante de la obra; aquélla empuja a ésta a sus confines: donde hay obra no hay locura. Entonces, la locura y la literatura se pertenecen. Por tal relación se introduce la diferencia entre la locura y la enfermedad mental, tan confundidas en el siglo XVII, que se separan gracias al lenguaje. Con la literatura moderna, la locura se ha desplazado en la escala de prohibiciones de lenguaje;[28] ha

[25] M. Foucault, *Raymond Roussel*, p. 181.

[26] M. Foucault, *Dits et écrits*, t. I, p. 605.

[27] M. Foucault, *Historia de la locura*, t. II, p. 293.

[28] Recordemos que en toda cultura hay prohibiciones del lenguaje: *1)* faltas a la lengua, *2)* palabras que no violentan el código, pero no deben circular, *3)* enunciados autorizados, pero intolerables, y *4)* textos desdoblados, que enuncian en silencio lo que quieren decir.

dejado de ser blasfemia intolerable. El psicoanálisis, advierte Michel Foucault, es el gran levantamiento de las prohibiciones definidas por Freud.[29] Hacia fines del siglo XIX, la literatura se ha convertido en una palabra que escribe en ella misma su propio principio de desciframiento, el poder de modificar los valores de la lengua a la que pertenece. El lenguaje de la locura y de la literatura no consiste en poner en juego una significación oculta, sino en suspender el sentido para que en ese desdoblamiento pueda alojarse otro sentido hasta el infinito. Se trata de una matriz que en rigor no dice nada. En consecuencia, la locura y la literatura son ausencia de obra. El filósofo francés permite comprender mejor esta ausencia, al referirse al discurso de Roussel:

> No es una noche surcada de luz, un sueño aclarado o una vigilia soñolienta. Es la irreductible frontera del despertar; indica que, en el momento de hablar, las palabras ya están ahí, pero antes de hablar no hay nada. Más acá del despertar no hay vigilia. Pero, desde que el día apunta, la noche está ante nosotros, ya rota y formando piedras tenaces, con las cuales habremos de hacer nuestra jornada.[30]

Roussel, cuyo lenguaje es preciso, afirma en *Cómo he escrito algunos de mis libros* que es un "secreto póstumo". Foucault agrega que Roussel quiere decir que la muerte pertenece a la ceremonia del secreto, la preparación de su umbral, un secreto hasta la muerte, donde ésta puede revelar que existe un secreto sin mostrar lo que oculta, pues lo vuelve opaco, ya que la revelación prometida por Roussel oculta más de lo que descubre. En realidad, la promesa de Roussel de darle una clave al lector, evade lo que promete; deja abierta la interrogante a todo el lenguaje del propio Roussel y al lenguaje mismo. Este autor hace polvo el lenguaje, en la búsqueda de la repetición de la muerte y el enigma de los orígenes, como si la finitud del lenguaje fuera, al mismo tiempo, la verdadera libertad de la lengua y su insoportable insuficiencia, y donde el sujeto que escribe se disuelve.

[29] M. Foucault, *Dits et écrits*, t. I, p. 417.
[30] M. Foucault, *Raymond Roussel*, p. 53.

# MISTERIO VITAL Y SENTIMIENTO TRÁGICO EN UNAMUNO

John Alexander Giraldo Chavarriaga*

La filosofía se acuesta más a la poesía que no a la ciencia.

*Miguel de Unamuno*

Pronto se conmemorará el septuagésimo aniversario de la muerte de don Miguel de Unamuno,[1] acaecida en el aislamiento de su casa de Salamanca durante la primera tarde del año de 1937. Este acontecimiento, en una España en guerra, fue anunciado en el diario valenciano *Hora de España* como la traducción al campo de la intelectualidad de la pavorosa tragedia popular de una nación conmovida hasta sus cimientos. El misterio de la vida y el sentimiento trágico frente a la

---

* Departamento de Filosofía, Universidad del Cauca, Colombia.

[1] Para este ensayo se consultaron las siguientes obras de Miguel de Unamuno: *Tres cartas de Unamuno*, pp. 57-62; "Última lección", en *Obras selectas*, Madrid, Pléyade, 1946, pp. 1039-1048; "Escribe como quieras", en *Antología de textos sobre lengua y literatura*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, pp. 56-57; *Ensayos*, Madrid, Aguilar, 1966; *Soliloquios y conversaciones*, Madrid, Espasa-Calpe, 1956; *Del sentimiento trágico de la vida (en los hombres y en los pueblos)*, Madrid, Sarpe, 1984; *Antología poética* [sel. y pról. de José María de Cossío], Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1946; *Poesías*, Bilbao, Rojas, 1907; *Rosario de sonetos líricos*, Madrid, Fernando Fe, 1911; *El Cristo de Velázquez*, Madrid, Espasa-Calpe, 1927; *Cancionero*, Buenos Aires, Losada, 1953; *Nada menos que todo un hombre*, Escenificación por J. de Hoyos, Madrid, 1925; *Teatro completo*, Madrid, Aguilar, 1959; *En torno al casticismo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1952; y *Mi religión y otros ensayos*, Madrid, Renacimiento, 1910.

muerte, grandes temas de la filosofía unamuniana, se actualizaron en la conciencia intelectual de España con un vigor estremecedor. Dos años después, Julián Marías —fallecido el 15 de diciembre de 2005— aún vivenciaba el acontecimiento en las páginas 16 y 17 del número extraordinario de la revista *Blanco y Negro* de enero de 1939 y recordaba a sus contemporáneos que Unamuno era un ser para la muerte, cuyas reflexiones estuvieron motivadas por una sed de inmortalidad, por un afán de perdurar en carne y sangre.[2] El tiempo había confirmado su ausencia en el mundo de los hombres, la angustia era letra en sus obras y el misterio de la vida acaso le habría sido revelado en la trascendencia de su fe en la inmortalidad. Unamuno había muerto. Quienes conocieron su poema "Me destierro a la memoria" difícilmente podrían haber eludido esos versos de tan directa sugestión:

> Cuando me creáis muerto retemblaré en vuestras manos. Aquí os dejo mi alma —libro, hombre—, mundo verdadero. Cuando vibres todo entero Soy yo, lector, que en ti vibro.

Julián Marías asumió esa metamorfosis poética del autor. Sin hacer uso del pronombre interrogativo adecuado a la persona se preguntó, ¿qué era Unamuno? La significación habría de buscarse, siguiendo las propias indicaciones del pensador, en el todo de su obra, modestamente concebida como poesía, fantasmagoría o mitología, frente al riesgo de resultar engañoso al llamarla filosofía. Pero el verdadero engaño consiste en no valorarla también de este modo. Este artículo intenta sumarse a los homenajes hechos al gran pensador vasco, valorando su experiencia literaria como una filosofía castiza original e inquietante.

## El hombre de carne y hueso ante la racionalidad humana

¿Por qué definir al hombre como un animal racional y no como un animal afectivo o sentimental? Don Miguel de Unamuno siempre se asombró ante la elección tradicional del racionalismo. En la práctica, la falta de acento en la afectividad y la excesiva valoración de la racionalidad es mirada con desconfianza. El "ideal" de hombre racional en su más alto grado de exacerbación es a menudo comparado con una máquina y, como tal, es representado como un ser carente de emociones. Tal exceso ha sido, sin duda, condenado en la valoración de la mentalidad criminal. Un criminal racional está más cerca de ser llamado inhumano, que aquel cuyo

[2] *Cfr.* Julián Marías, "La significación de Unamuno", en *Blanco y Negro, Revista quincenal ilustrada,* Madrid, enero de 1939, año XLIX, núms. 18-19.

móvil es una pasión ciega. Si pensamos en el metódico Heinrich Himmler, ministro del interior del Tercer Reich, responsable del exterminio de los judíos y en un Otelo que movido por los celos asesina a su Desdemona, parece que en el primero se borra con mayor facilidad todo rasgo de humanidad. Enarbolar la razón, encarnarla a ultranza, posee un paradójico efecto enajenador. Encarnar el racionalismo más puro lleva a la desnaturalización del hombre. Las enfadosas características del ideal racional lo muestran de este modo: un hombre que en todo proceda metódicamente, de acuerdo con un plan estricto dictado por su razón, que actúe siempre de la misma manera ante las mismas circunstancias, que analice cada nueva situación para integrarla con coherencia a su sistema de estímulo-respuesta, que ante la menor incertidumbre suspenda el juicio, que adecue todos los medios disponibles a sus fines, que regule todas sus acciones según el juicio del entendimiento, que se permita vivir sin perturbación en un mundo engañoso, que carezca de opinión y no crea nada más que en las evidencias o en lo que pueda deducirse a partir de ellas mediante una cadena de sólidos razonamientos, que no cometa errores y que no experimente nostalgia por el pasado ni se aflija por el futuro. Lo aborrecible de este perfil radica en el abandono de la sensibilidad del hombre.

El dominio de las pasiones y la ausencia de las contradicciones han sido preceptos reveladores de la filosofía racional y de las ciencias. Por ello, Unamuno, el filósofo de la sensibilidad, el filósofo del hombre de carne y hueso rechaza la cientificidad y la racionalidad en su filosofía. En un poema intitulado "Peñas de Naila, os recogió la vista...", aconseja Unamuno: "Buscad confianza, pero no evidencia" y luego finaliza con esta cruda sentencia: "Sueño nos da la fe, muerte la ciencia". Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, filósofos de la escuela de Frankfurt, también denunciaron los excesos del racionalismo;[3] sin embargo, la denuncia filosófica de Unamuno se formula en términos distintos de la deshumanización. Su denuncia se presenta contra el no-hombre. No es la intensidad propia de los caracteres humanos lo que se encuentra en juego en la crítica unamuniana, sino la existencia o inexistencia del hombre concreto. Ser hombre es una cuestión *de facto*, no un margen en un proceso gradual dirigido llamado "humanización" o "deshumanización". El hombre, en el sentir de Unamuno, no es aquel "mamífero vertical" ni aquel ζῷον, *homo* o aquella *res* de los tratados filosóficos o científicos; es el hombre de carne y hueso; el hombre concreto al que Descartes, en el pasaje más lúcido de sus *Meditaciones metafísicas* (segundas meditaciones), extiende la defini-

[3] *Cfr.* Max Horkheimer y Theodor W. Adorno [trad. de H. A. Murena], *Dialéctica del iluminismo,* Buenos Aires, Sudamericana, 1997.

ción de cosa pensante, afirmándolo como una cosa que duda, entiende, afirma, quiere, no quiere, imagina también y siente.[4] La afirmación de la subjetividad con la cual se inaugura el programa de la filosofía moderna incluía diversos modos de manifestación, como las capacidades voliptivas, imaginativas y sensibles que fueron poco exploradas en aras del racionalismo, con lo cual se limitó la perspectiva del análisis filosófico del *ego*.

Unamuno advirtió la insuficiencia de esos enfoques y opuso su filosofía del hombre de carne y hueso al racionalismo y al cientificismo. De la taxonomía filosófica que define al hombre de acuerdo con un género próximo —animal— y una diferencia específica —racional—, Unamuno acepta sólo su etimología: racional de *ratio* y éste a su vez de *reri*, hablar. El hombre: animal racional en cuanto animal que habla. No obstante, en Unamuno quedan excluidos los tratamientos universalistas y esencialistas de la especie para incluir los avatares del ejemplar, del individuo, del ser que puede sentirse. Tal vez valga extrapolar aquí una cita de Goethe, muy apreciada por el filósofo vasco: "Hay que acabar la obra para poder llegar a la definición". De esto se colige su radical rechazo de la representación discursiva del hombre concreto en términos de su humanidad o de lo humano, términos vagos, carentes de un referente real, meras construcciones metafísicas negadoras de las contradicciones del hombre. Así lo expresa el filósofo vasco al iniciar su más importante obra filosófica: *Del sentimiento trágico de la vida (en los hombres y en los pueblos)*, escrita en 1912:

> El adjetivo *humanus* me es tan sospechoso como su sustantivo abstracto *humanitas*, la humanidad. Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere —sobre todo muere—, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano.

En la obra de Unamuno, lo humano *a fortiori* se halla ausente, dato curioso para un hombre cuyo nombre es anagrama de humano. Lo propio del hombre no es un carácter como lo europeo, lo español o lo castizo —el mismo Unamuno fue un vasco castellanizado que abogaba por la europeización de España—. Lo propio del hombre es el hombre propio, un hombre cualquiera como Alejandro, el protagonista de su novela *Nada menos que todo un hombre*, uno que no escapa al destino trágico ni puede sustraerse al cuestionamiento de su condición y que es obligado a preguntarse por qué no es hombre. Unamuno es un poeta y un filósofo

[4] René Descartes [trad. y notas de Vidal Peña], *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977.

de la existencia, en oposición al modo esencialista de tratar los temas; pero ello no basta para justificar su inclusión en la filosofía existencialista. Mejor sería denominar su filosofar como un filosofar del existente inscrito en una metafísica de la subjetividad, tal como lo hace Adolfo Carpio en "Unamuno, filósofo de la subjetividad".[5] La opción de Unamuno va más allá del "existencialismo" filosófico, pues no se trata del desarrollo de una pregunta que interroga por el ser —como lo propuso Martin Heidegger— o de un vitalismo racional —como se advierte en Ortega y Gasset—,[6] sino de una actitud frente a la vida que acaso Gabriel Marcel o Jean Paul Sartre equiparen;[7] en especial, por la religiosidad presente en el primero y por la angustia frente a la nada que ocupó las reflexiones del segundo, tema objeto de un lúcido ensayo de Jorge Enjuto titulado "Sobre la idea de la nada en Unamuno".[8] La filosofía castiza de Unamuno desprecia la que se hunde en la especulación racional y crítica; aborrece esa pretensión discursiva de comprenderlo todo mediante un esquema positivo, cuando en la base de ese todo está la vida misma con sus regulaciones no necesariamente conscientes y, por qué no decirlo, también la muerte como límite incognoscible y esperanza última. La sobrevaloración de las ciencias, producto del desconocimiento o menosprecio del papel contingente e histórico que ellas desempeñan al interpretar el mundo, puede ser la premisa de este énfasis antipositivista. A fin de cuentas, las ciencias no poseen el carácter más permanente que sí tiene el espíritu de las letras para interpretar las cuestiones vitales del ser del hombre.

Planteada la relevancia de la sensibilidad en la obra del artista Unamuno, queda por definir su actitud de vida. Decir actitud *de* vida en vez de actitud *frente* o *en* la vida, halla su justificación en el siguiente hecho: las actitudes de un hombre existencial son concomitantes a su vida, no cosas externas de las que éste se diferencia poniéndose del otro lado ni cosas que incluye en su vida como contingencias pasajeras, mucho menos son accesorios paliativos o ficticias posturas para "pasarse la vida".

[5] Adolfo P. Carpio, "Unamuno, filósofo de la subjetividad", en *La Torre. Revista General de la Universidad de Puerto Rico. Homenaje a Don Miguel de Unamuno*, San Juan de Puerto Rico, Año IX, núms. 35 y 36, jul-dic de 1961, Universidad de Puerto Rico, pp. 277-303.

[6] *Cfr.* José Ortega y Gasset, "Ni vitalismo ni racionalismo", en *Revista de Occidente*, 1924.

[7] Al respecto, *cfr.* Gabriel Marcel, *Le Mystère de'l Être*, París, Aubier, 1951, 2 vols.; *Les Hommes contre l'humanin*, París, La Colombe, 1955; y *L'homme problématique*, París, Aubier, 1959. Además, Jean Paul Sartre, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenólogica* [trad. de Juan Valmar], Barcelona, Atalaya, 1993.

[8] Jorge Enjuto, "Sobre la idea de la nada en Unamuno", en *La Torre...*, pp. 265-275.

Al final del segundo capítulo de *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno afirma que "el punto de partida personal y afectivo de toda filosofía y de toda religión es el sentimiento trágico de la vida". ¿Cuál es ese sentimiento?, o, mejor aún, ¿qué lo genera?

## La actitud religiosa frente al misterio de la vida

La angustia es el sentimiento trágico que surge en la confrontación del hombre con lo infinito. Lo tenido por finito es el hombre, ser consciente del plazo limitado de su vida, ser pletórico de aspiraciones. Lo estimado infinito es Dios, el Dios racional de los filósofos confesos y, por qué no, el ser supremo de protestantes y católicos. "El Dios racional —escribió Unamuno— es la proyección al infinito de fuera del hombre por definición, es decir, del hombre abstracto, el hombre no hombre." La tragedia es la mortalidad del hombre; la angustia, la agonía de la vida progresando hacia su muerte, hacia el límite de su finitud. Pero este devenir trágico y esta angustia existencial pueden combatirse con la esperanza en la inmoralidad, la fe en la resurrección del alma y del cuerpo, presentes en el mensaje paulino. Tal artículo de fe surge en el conflicto de una razón incapaz de demostrar la inmortalidad del hombre y de eso que Kant llamaba una *disposición natural* del hombre:[9] el hambre de inmortalidad, en palabras de nuestro filósofo y poeta castizo. Si todo ser se esfuerza por perseverar en su ser, según reza la proposición spinozista, la aniquilación final del ser es un obstáculo que evidencia la inutilidad de su esfuerzo. En específico, la voluntad del hombre por seguir existiendo contrasta con la evidencia natural de su muerte. El rechazo racional de una vida ultramundana entra en conflicto con la fe en la otra vida, en la promesa mesiánica sobre el fin de los tiempos. La lucha entre razón y fe torna agónica la vida, la inunda con su sentimiento trágico.

La salida de este conflicto se vislumbra en el abandono de la razón con el fin de hallar la inmortalidad en la esperanza de la resurrección garantizada por un dios inmortal. Aunque no pueda darse en el hombre la total escisión entre fe y razón, éste puede sustituir su Dios racional por un Dios sentimental que —en palabras de Unamuno— es "la proyección al infinito de dentro del hombre por vida, del hombre concreto, de carne y hueso". Proyectar ese ser inmortal al alma del hombre, para que éste se contemple en él, posar sus esperanzas de inmortalidad en ese ser que no necesita de ningún otro para existir, constituye la opción unamuniana

[9] Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica* [trad. de Emilio Miñana y Manuel García Morente], Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1975.

frente al problema de la mortalidad del hombre. Pero la alternativa del teísmo debe enfrentar la máxima prueba de la fe: creer sin ver, creer sin escuchar. El enigmático silencio de Dios cuestiona el mantenimiento de toda fe. En el primer tomo de *Literatura del siglo XX y cristianismo*, el presbítero Charles Moeller muestra con casos literarios cómo el silencio de Dios pesa sobre el hombre cuando más necesitado se encuentra de un pequeño descanso.[10] En la lengua poética de Unamuno, el aliento de Dios no es audible, situación lamentable para un hombre que siente el "hambre de Dios", que "anhela el anhelo que se ignora", como lo experimentó el poeta un martes de Semana Santa de 1906, en la Basílica del Señor Santiago de Bilbao. El místico de "La hora de Dios" interpreta "el misterio de Dios que calla" como un "silencio amoroso" que habla al corazón del hombre creyente diciéndole: "¡Corazón, viértete todo, vuelve a tu fuente!" En contraste, otros hombres renuncian al misterio y "persiguen sus afanes". La vida trágica contempla al universo, lo indaga y no halla respuesta de su creador. Moeller sabe que el silencio magnánimo equivale a la absurdez del propio universo, por ello lo niega bajo el adjetivo "aparente". La aparente ausencia de Dios en el mundo es contraria al providencialismo divino, pero es juzgada justo desde la expectativa de una manifestación sensacionalista de la divinidad, sostenida por una fe débil. La fe de Unamuno es fuerte y, sin embargo, duda; "la vida es duda, y la fe sin duda es sólo muerte" escribe el poeta en su "Salmo II". La aflicción acompaña la duda y el alma alza la voz condolida para implorar la palabra de Dios; así lo expresa Unamuno en "La hora de Dios":

¡Habla, Señor, rompa tu boca eterna
el sello del misterio con que callas;
dame señal, señor dame la mano,
dime el camino!

Con lo anterior, queda esbozada, de paso, la cuestión de la religiosidad del artista. No obstante, un boceto es insuficiente para determinar "la profesión de fe del filósofo", para decirlo en términos leibnizianos. Tal insuficiencia no se atribuye a la falta de fuentes, ni siquiera a una posible indolencia en su consulta. El credo religioso de Unamuno resultaba desconcertante para sus contemporáneos, uno de los cuales le preguntó un día por su religión, de lo que obtuvo la siguiente respuesta: "Aquí en España somos católicos hasta los ateos [...]. Le tengo miedo a muchas cosas y, sobre todo, a morirme". No hay reticencia alguna en su respues-

[10] *Cfr.* Charles Moeller, *Literatura del siglo XX y cristianismo. I El silencio de Dios* [trad. de Valentín García Yebra], Madrid, Gredos, 1970.

ta, tampoco una firme ironía. Unamuno es sincero al exponer la raigambre católica de su pueblo entero, pese al siempre insuficiente ateísmo racional del individuo que no alcanza nunca la fuerza de la verdadera convicción. Tampoco ignora la fuente que alimenta la religiosidad: la promesa de una vida futura; promesa nada despreciable si se considera el temor de los hombres a la muerte. Un español es católico hasta los tuétanos, quiéralo o no, y Unamuno no luchó demasiado contra esa determinación histórica y cultural. Sin embargo, el "catolicismo" unamuniano, pese a las declaraciones del autor, se encuentra lejos de ser una elección clara.

José Luis Aranguren mostró, primero en *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* y luego en *Personalidad y religiosidad de Unamuno*, que el cristianismo del "sentidor" —en oposición al "filósofo"— español es más protestante, al estilo del luteranismo, que católico.[11] De igual modo, señala Aranguren, su talante religioso fue una "máscara", un medio del desdoblamiento, de escisión del hombre en lo uno y lo otro para permitir la ambigüedad y la contradicción propias de su existencia. ¿Y quién no reconoce esta vida doble unamuniana? Ella estuvo presente en las respuestas que daba a las interpelaciones directas sobre su religión y su debate interno entre la incredulidad y la fe, que él solía llamar "lucha con el misterio". A pesar de la claridad de Aranguren, la cuestión queda abierta si tenemos presente que Unamuno se resistió a matricularse o a encasillarse en cualquiera de los cuadriculados motes que definen la postura religiosa de un hombre, ya sea el luteranismo, el calvinismo, el catolicismo, el misticismo o el ateísmo. Inscribirse en algunas de estas "ligas" significaba, para él, negarse a la aspiración individual de la plena conciencia. Con todo, el poeta fundó su convicción en la inmortalidad del alma y buscó a Dios. Hasta el nombre Miguel de Unamuno, si hemos de confiar en el saber onomástico de Gómez de la Serna, quien advierte esta "fatalidad literaria", incorpora la referencia a la suprema divinidad: "Quién como Dios en la colina de asfodelos".[12] Asfodelo, informa el erudito, es una planta legendaria que ingerían los muertos para trocar su aspecto sombrío en una apariencia visible. La coincidencia resulta en verdad espasmódica: el hambre unamuniana de inmortalidad y la posesión nominal de la planta legendaria capaz de saciarla.

En un corto ensayo titulado "Mi religión", Unamuno intenta un mejor planteamiento de la pregunta que interroga por su propia religiosidad. Su actitud evasiva no surge de un conflicto de compromisos devotos o impíos,

[11] José Luis L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid, Revista de Occidente, s.d.; también *vid.* "Personalidad y religiosidad en Unamuno", en *La Torre...*, pp. 239-249.

[12] Ramón Gómez de la Serna, "Retrato", en *Obras selectas*, Madrid, Pléyade, 1946, pp. 1051-1969.

sino de un modo más profundo de comprender la religiosidad del hombre. Es decir, el sentir de Unamuno no puede ajustarse de manera simple a la elección de un dogma; sus cualidades intelectuales lo impelen a una posición crítica y escéptica, *i.e.*, a una búsqueda continua. Por ello afirma: "Mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun a sabiendas de que no he de encontrarla mientras viva; mi religión es luchar incansablemente con el misterio; mi religión es luchar con Dios desde el romper del alba hasta el caer de la noche, como dicen que con Él luchó Jacob."

Permítaseme decir que la religión de Unamuno es utópica, un estado espiritual guiado por un ideal inalcanzable. María Zambrano prefiere hablar de una religión poética en don Miguel, para resaltar la creación continua de su credo que, en modo alguno, debe coincidir con la religión heredada.[13] El carácter creador de su fe o, si se quiere, de su escepticismo, se halla en esos encuentros reveladores con la verdad mediante la palabra, la cual está sometida a todas las tensiones espirituales del hombre y se juega, en el campo de batalla del lenguaje, donde puede ganarse una que otra claridad. La expresión metafórica característica de la poesía genera nuevos sentidos críticos para la comprensión de la fe. El poeta exploró esta vía en la mayoría de sus poemas y en una parte no despreciable de su restante obra literaria. Quizá el poema que mejor expresa la búsqueda de la verdad divina a través de la poesía sea "Id con Dios". El poeta escribe en sus cantos:

> Íos con Dios, pues que con Él vinisteis
> en mí a tomar, cual carne viva, verbo,
> responderéis por mí ante Él, que sabe
> que no es malo lo que hago, aunque no quiero,
> si no vosotros sois de mi alma el fruto;
> vosotros reveláis mi sentimiento.

Sus cantos son aves peregrinas enjauladas en la prisión del lenguaje, cantos que provienen de Dios, "hijos de la libertad" a los que el Verbo les dio vida. Para el poeta, valen como actos de fe que a diferencia de los restantes hechos de un hombre, son eternos o aspiran a serlo, portan la vitalidad y el calor que adquirieron en el pecho de quien los convirtiera en heraldos de su esperanza. Sus cantos recibieron un adiós, una orientación final hacia la eternidad en Dios, ya alcanzando la gloria en el mundo y revelando el misterio de la vida, ya sumiéndose en el olvido del mundo para unirse al misterioso silencio de Dios. Cierto es, como lo desarrolla María Zambrano, que la religión de Unamuno debe buscarse en su obra, y no en un movimiento, secta o dogmática alguna. "Esos salmos de mis *Poesías*, con otras varias composiciones que hay allí, son

[13] María Zambrano, "La religión poética de Unamuno", en *La Torre...*, pp. 213-237.

mi religión, y mi religión cantada y no expuesta lógica y razonadamente", escribió el autor en "Mi religión", seguro con el poema "Id con Dios" —del cual he citado una estrofa— en mente.

La búsqueda de la eternidad, la justificación poética de la inmortalidad del alma, no representa la única expresión de la religiosidad unamuniana ni tampoco la elemental. Toda religión, incluso la más popular, natural, filosófica o personal, busca forjar un carácter moral. Este aspecto no tratado por María Zambrano en su ensayo "La religión poética de Unamuno", también se deja de lado por José Luis Aranguren en el ya mencionado "Personalidad y religiosidad de Unamuno", el cual está animado por el reencuentro de la persona viva de Unamuno a través de la lectura de su obra. Para Aranguren, aquella personalidad fue de *hombre religioso* interrogado de continuo por sus preocupaciones escatológicas. Pero ni uno ni otro autor se plantean con seriedad la cuestión moral, la preferencia de unos valores sobre otros para conducir, de modo espiritual y práctico, la vida del hombre en relación con sus semejantes. La condolencia, la piedad, la conmiseración y el compadecimiento constituyen sentimientos cristianos que regulan el trato con el prójimo y atestiguan, en las situaciones trágicas, la bondad del hombre. Un corazón bondadoso vibra con el dolor ajeno. La virtud de ser bueno es un rasgo de la personalidad religiosa de don Miguel. La bondad, esencia del bien moral, es de naturaleza religiosa, a diferencia de la justicia —que es jurídica— o de la corrección —que es cívica—. La bondad no se deriva, para nuestro filósofo, de una especial creencia religiosa, sino que es la fuente de tales creencias como acompañantes de los actos buenos. Lo expresaba de forma enigmática en "Mi religión" diciendo: "El que siendo bueno cree en un orden trascendente, no tanto es bueno por creer en él por cuanto cree en él por ser bueno". Por ello he sostenido que la pregunta por la religiosidad de Unamuno no es un asunto de justificación o de elección racional, sino de la formación de un carácter moral, quizá por la vía del ejemplo y del modelo cristianos. La invocación respetuosa y amorosa del nombre de Cristo, el especial afecto por su enseñanza, contaron más para la religión de Unamuno que el seguimiento de unas fórmulas dogmáticas. Asimismo, en la invocación cristiana se jugaba toda su vida interior y su actuación social, de modo que no escatimó versos para expresarla, pues la escribió a gritos de corazón en sus poesías.

Miguel de Unamuno fue un hombre de letras, "nada menos que un poeta", tal como él mismo solía decir cuando se le cuestionaba al respecto. Recreaba la lengua para hacer de ella no un medio sino un fin artístico, una expresión libre en la que el tono y el estilo no pueden estar prefijados. Su única regla válida era hacerse comprender y no aburrir. El ámbito de su escritura se localizó en el desarrollo temático y estilístico de la lengua, instancia capaz de comunicar con autenticidad la experiencia vital. "Hay

que hablar la lengua de todos y no forjarse un tecnicismo esotérico para confundir a las gentes", escribió Unamuno en una misiva destinada a Federico de Onís, subrayando el carácter público y no excluyente de la actividad literaria. En tal presentación de la creación literaria de Unamuno en su relación con la representación trágica y misteriosa de la existencia, la lengua debe responder a los objetivos vitales del escritor. La filosofía española es, desde la perspectiva de Unamuno, el desarrollo de los acentos y tonos de la lengua. "¡El nombre es el hombre!", sentenciaba el filósofo en su última lección en el paraninfo de la Universidad de Salamanca. El hombre está constituido por la palabra, la cual no es un simple signo para denominar su ser. En aquel discurso universitario motivado por su jubilación, Unamuno subrayó la importancia vital de la palabra, no como letra muerta, sino como lectura, lección y leyenda que hacen una historia en la cual el decir y el hacer se fusionan: "no hay trecho del dicho al hecho". "La filosofía, el amor del saber —dijo el catedrático—, brota de la filología, del amor del decir". Preludiada en el latín de Séneca, nacida de forma legal con Alfonso X, dispersa por Colón y convertida en palabra mayor por Saavedra, la lengua española es para Unamuno "la sangre del espíritu". La poesía unamuniana —y sobre todo ella— presentó, como la filosofía, la fuerza del acento y del tono, cuyo aliento perdurable fue de sumo valor para Dámaso Alonso. La lengua creadora en la obra unamuniana es Verbo en uno de los sentidos evangélicos de san Juan. Ella es fuente de sabiduría, pero no como espíritu etéreo, principio de todas las cosas, sino como palabra encarnada que mora entre los hombres, seres sensibles constituidos por el lenguaje. Unamuno escribe lo que vive, no vive para escribir ni escribe para vivir; su escritura es vivencial; a la vida está condicionado el pensamiento: "la vida es el criterio de la verdad".

La lección de Unamuno enseña que una lengua comprende y es comprensiva, vive en el espíritu de un pueblo que piensa en ella y por ella, y lanza a sus oyentes y hablantes al mar de la tradición en la que sus creencias y sentimientos tienen origen. "El español que no piense en lengua española, si es que no sabe otra, no es que no sea español, es que no piensa", era la sarcástica máxima que podía inferir el estudiante de aquel singular maestro del castellano, villano de a pie, convencido del significativo triunfo de Saavedra por la pluma frente al ganador de Lepanto por la espada, don Juan de Austria. La letra, que no la palabra viva, ese acuerdo burocrático de escolaridad, fue objeto de abandono, si no de desprecio, por Unamuno, quien no encontró en las fórmulas de la dogmática escolástica el espíritu del pensamiento español que sí halló en la mística, en especial la poética, al modo de Juan de la Cruz[14] y Santa

[14] San Juan de la Cruz, *Poesías completas*, Madrid, M. E., 1965.

Teresa, justo porque en la mística se accede al hombre, porque el punto de partida de la reflexión es la introspección, el autoconocimiento del yo. En su ensayo "De mística y humanismo", Unamuno expuso que la filosofía castiza era la mística, un ansia de sabiduría divina que no es ciencia a secas, sino ciencia con amor, hábito del alma. Esta preparación para la visión beatífica, este anhelo de potencia suprema y vida eterna en la identificación del espíritu y la humanidad entera con el ideal universal, se constituyeron para el filósofo en la posibilidad de abordar el misterio de la vida y de enfrentar el sentimiento trágico de la existencia.

La obra de Unamuno posee un ritmo íntimo de abatimiento metafísico —para decirlo en términos de Denis de Rougemont—[15], pero se desenvuelve en el dualismo trágico de la existencia que oscila entre la vida y la muerte: el temor e inminencia de la muerte y la respuesta irracional de afirmación vital basada en la esperanza del más allá. Dualismo que Unamuno manifiesta de forma clara en un verso de su poema místico titulado "La sima": "la vida, esa esperanza que se inmola y vive así, inmolándose, en espera". La vida como acto concreto no es suficiente para el sosiego del hombre unamuniano, en tanto que se sabe limitada. El deseo de inmortalidad acompaña la conciencia de la finitud e impulsa al hombre —en alma y cuerpo— a la búsqueda de Dios, es decir, a la afirmación de su creencia. La poesía de Unamuno tiene un componente místico animista, busca acercar el todo al hombre, afirmar la semejanza de lo existente, superar el vacío metafísico de la existencia finita e individual mediante un impulso que se expresa como ambición de la unidad, fusión del hombre y el todo. Lo inefable del sentimiento de búsqueda de una solución a la muerte sólo puede lograr una aproximación lingüística en la poesía. Las palabras de Unamuno llaman al pensamiento para que piense sus contenidos; no están en su obra como ornamento. Tales contenidos son a menudo didácticos como en el conceptismo; también en ellos la metáfora hace presencia, pero cede su complejidad ante el mundo de los sentidos de la experiencia vulgar o pastoril que alimentó en su generación el romanticismo sobreviviente. Unamuno buscó en el sentir popular, en la vivencia, en las estampas y en el conflicto de la fe y la razón los temas para su poesía. Conservó para ella el lugar común de la lengua viva del pueblo, integrándola a su memoria poética. Sus letras fueron agrestes, a veces crudas, llenas de indignación, aunque consoladoras; pero ese talante exento de refinamientos, otorgó claridad y tino a su sincera búsqueda poética: Unamuno buscaba en la palabra el destino de sí y del pueblo español, no la musicalidad o la sublimación artística. Tras ese destino quería encontrar a Dios por no aceptar la muerte. Ese

[15] *Cfr.* Denis de Rougemont, *Amor y Occidente* [trad. de Ramón Xirau], México, Conaculta, 2001.

misterio, ese destino trágico: la muerte del hombre es la fuente lúgubre de su poesía o, lo que es lo mismo, de su religiosidad y filosofía.

La obra unamuniana es un caso poético que apunta al misterio vital desde lo profundo de un sentimiento trágico. La poética teológica de Unamuno proyecta la infinita nada del hombre hacia el todo infinito de la divinidad. Busca a Dios en la inefabilidad de los astros; lo interroga en lo distante y no halla la verdad de la inmortalidad, sino en la poca medida de su creencia en lo eterno prometido, en esa esperanza vacilante del hombre. Unamuno buscó la forma de la vida eterna en el universo, pero supo que todo estaba sometido al cambio, al nacimiento y la muerte. No era de los que hubiesen acogido el llamado de Gorostiza, quien en su poema "Pescador de Luna" arguye la inutilidad de aspirar a lo mudable y distante:

> No persigas la forma del lucero,
> que ni el agua dormida la dará;
> si él como un sonámbulo viajero,
> sólo viene y se va.[16]

La obra literaria unamuniana tiene un orden escatológico, un horizonte de preguntas más que un cimiento de afirmaciones. Sorprende que el pensador no haya sucumbido al escepticismo ni al pesimismo que desencadena la conciencia del misterio universal, deseo de perseverar donde todo languidece. El poeta Gorostiza anticipa la empresa perdida del pensador; en cambio, el poeta Unamuno concibe una empresa vital, una contemplación que dilata el alma, aunque los embates de la conciencia de la muerte interrumpan aquel regocijo contemplativo. En "El hambre de inmortalidad", tercer capítulo de su obra *Del sentimiento trágico de la vida*, don Miguel de Unamuno cifra la clave de la vida en esa tensión sanguínea, en el flujo de la vida y el reflujo de la muerte, en lo inmediato presente a los sentidos y en lo futuro anhelado por el corazón:

> Contemplando el sereno campo verde o contemplando unos ojos claros, a que se asome un alma hermana de la mía, se me hinche la conciencia, siento la diástole del alma y me empapo en vida ambiente, y creo en mi porvenir; pero al punto la voz del misterio me susurra ¡dejarás de ser!, me roza con el ala el Ángel de la muerte, y la sístole del alma me inunda las entrañas espirituales en sangre de divinidad.

Los sueños seculares que proporcionan los relatos legendarios y las exquisitas mitologías distan de ser para Unamuno las brumas de una ignorancia que impide al hombre su mayoría de edad y su definitiva instalación en el mundo civilizado. Los sueños seculares, con sus temáticas

[16] José Gorostiza, *Muerte sin fin*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

irrenunciables y sus preguntas sin respuestas, avivan la llama de la vida y componen la astronomía poética que atan simbólicamente el cuerpo del hombre de carne y hueso a su estado originario y a su futuro inminente: ya como polvo de estrella en un barro insuflador de vida, ya como polvo de tierra arremolinado por el duro azote del viento.

# Resúmenes/*Abstracts*

***La solubilidad del yo: filosofía y literatura en Borges***

*María del Carmen Rodríguez Martín*

*Resumen*: Se desarrolla una serie de conceptos que incide en las relaciones entre Borges y la filosofía, en particular, la influencia de Schopenhauer y Macedonio Fernández. Mediante el pensamiento de estos filósofos —y con el beneplácito de Berkeley y Hume—, asediaremos a un yo erigido como centro de percepción. Con Borges, se reflexionará sobre el concepto de conciencia y cómo, después de asimilar las propuestas de sus maestros, aspirará a superar las dicotomías ontológicas y gnoseológicas derivadas del binomio sujeto-objeto.

*Palabras clave:* Jorge Luis Borges, Arthur Schopenhauer, Macedonio Fernández, conciencia, percepción.

*Abstract*. We develop a series of concepts that affect Borges' relation with philosophy, specially Schopenhauer's and Macedonio Fernández' influences. Through the ideas of these philosophers as well as with Berkeley's and Hume's consent we will besiege a self elevated as a perception center. Together with Borges we will consider the concept of conscience and how, after his master's propositions he will aspire to overcome the ontological and gnoseological dicotomies derived from the subject–object binomial.

*Key words*: Jorge Luis Borges, Arthur Schopenhauer, Macedonio Fernández, conscience, perception.

### *Dimensión filosófico-literaria de la obra de Carpentier*

*Rigoberto Pupo Pupo*

*Resumen:* Se expone la rica cosmovisión de Alejo Carpentier, y se destaca la relación de la filosofía y la literatura en sus múltiples mediaciones, condicionamientos y determinaciones. Lo real maravilloso, síntesis concreta de toda su obra, constituye en sí mismo una empresa cultural con ansia de humanidad y fundada en la historia. Por eso, el hombre, la cultura y la historia son temas recurrentes en la obra de Carpentier. Su filosofía humanista, desplegada y concretada en la literatura deviene reflexión crítico-analítica del hombre en sus circunstancias temporales y en su constante afán de encontrarse como tal.

*Abstract.* We expose Alejo Carpentier's rich cosmovision and the relation of philosophy and literature in its multiple mediations, conditionings and determinations is highlighted. Marvelous reality, a concrete synthesis of his work, constitutes in itself a cultural endeavor that is anxious for a human sense and based on History. Therefore, man, culture and history are recurrent themes in Carpentier's work. His humanistic philosophy exposed and stated in literature becomes a critical-analytical reflection of man within his timely circumstances and during his constant struggle to find himself as a human being.

### *Filosofía y literatura en José Martí*

*C. Elena Rivas Toll*

*Resumen:* Adentrarse en la riqueza filosófica de la obra literaria de José Martí exige encontrar en sus presupuestos artístico-literarios un discurso filosófico de carácter humanista y político-cultural de donde emerge una cosmovisión que no puede reducirse a sus contenidos ontológico, epistemológico o antropológico. Una empresa de esta índole, reveladora de la dimensión y del alcance filosófico de la literatura martiana, debe concebir el saber filosófico, con nuevas perspectivas. Ése es el tema sobre el que se reflexiona en este artículo.

*Palabras claves:* cosmovisión martiana, filosofía martiana.

*Abstract.* To submerge oneself into the philosophical richness of the literary work of José Martí demands that we find, within his literary-artistic assumptions, a philosophical discourse of humanistic and political-cultural

character that results in an understanding of the world which cannot be reduced to its ontological, epistemological or anthropological contents. Such an endeavor, which reveals the dimension and philosophical scope of Martí's literature, must conceive the philosophical knowledge within new perspectives. This is the theme treated in this article.

*Key words:* Martí's understanding of the world, Martí's philosophy.

### *Relación filosofía-literatura: habitando la frontera*

*Iván Darío Carmona Aranzazú*

*Resumen:* Se explora la relación entre la filosofía y la literatura, como una manera de reconocer una vocación común: narrar. En la frontera entre ambas, surgen manifestaciones trascendentes para la historia de la humanidad: mito, épica, tragedia, poesía, novela, etcétera. En cada uno de estos escenarios, el pensamiento se narra de diferentes maneras. En un inicio, se realiza un inventario rápido sobre tales manifestaciones, para después avanzar en la reflexión sobre la forma en que lo filosófico y lo literario se cruzan sin pretender suplantarse.

*Palabras clave*: narrativa, pensamiento, lenguaje.

*Abstract.* The relation between philosophy and literature is explored as a way of acknowledgement of a common vocation: storytelling. Different transcendental demonstrations for the history of human kind such as myth, epic, tragedy, poetry, novel, among others emerge on the border of these two disciplines. In each of these scenarios, thought is told in different ways. To start, a quick inventory of such demonstrations is made, and later to advance in the consideration of the way philosophical and literary issues crossover one another with no intention of taking each other's place.

*Key words:* Narrative, thought, language.

### *El sujeto expansivo y su frontera. Reflexiones sobre subjetividad y conocimiento político*

*Luis Ignacio Sáinz*

*Resumen:* Se pretende delinear los límites y las posibilidades del sujeto para impactar y reapropiarse de la realidad política, en el marco de un Estado posmoderno que, en la era de la globalización, se transforma y fortalece

para cumplir su cometido de control de los ciudadanos y de fábrica de las conciencias. Se repasan las posibilidades crítico-comprensivas del pensamiento clásico, actualizándolo con las reflexiones contemporáneas.

*Palabras clave:* política, subjetividad, ciudadanización, lenguaje, interpretación.

*Abstract*: The objective here is to outline the subject's limits and possibilities to impact and repossess political reality, within the boundaries of a Postmodern State that is transformed and strengthen to achieve its citizen control and conscience factory aims in the globalization age. To update Classical thought with the contemporary reflections, its critical-comprehensive possibilities are reviewed.

*Key words*: politics, subjectivity, citizenship, language interpretation.

***El poder, ¿presencia necesaria en el discurso de Jacques Rancière?***

*Alfonso Barquín Cendejas*

*Resumen:* Se analiza la utilidad del concepto de poder en la propuesta de Jacques Rancière. De sus conceptos de "política" y "policía", excluye de manera intencional un elemento activo —el poder— que explica los mecanismos de funcionamiento en ambos. Por lo tanto, se exponen los efectos de tal exclusión y al mismo tiempo se muestra la importancia que la agregación del poder posee como mediador explicativo.

*Palabras clave:* política, policía, desacuerdo.

*Abstract:* The usefulness of the concept of power in Jacques Rancière's proposal is analyzed. From his politics and police concepts, he intentionally excludes an active element, power, which explains the operation mechanism of both concepts. Hence, the effects of such exclusion are exposed and at the same time show how the power aggregation significance has an explanatory mediator.

*Key words:* politics, police, disagreement.

### *Ilustración, derechos humanos y posmodernidad*

*Vivian Romeu*

*Resumen:* Se aborda uno de los puntos de conflicto en la diatriba que sostienen modernos y posmodernos acerca de los derechos humanos. Se presenta un bosquejo filosófico a partir de un conjunto de reflexiones que el concepto de autonomía, establecido por la Escuela de Frankfurt, pondera en función de la universalidad e inalienabilidad de los derechos de los hombres. Ante la imposibilidad de pensar en los derechos humanos como derechos universales, los posmodernos consideran que el debate de partida debe centrarse en el reconocimiento de una no autonomía, punto de conflicto notable con el pensamiento moderno.

*Abstract:* We approach one of the conflict debates of the diatribe sustained between modern and postmodern philosophers about human rights. A philosophical sketch is presented starting from a set of reflections that the autonomy concept, established by the Frankfurt School, ponders in terms of the universality and inalienability of human rights. Because of the impossibility of thinking human rights as universal, postmodern philosophers consider that the starting debate must be centered in the acknowledgement of a non autonomy, a notable conflict point with modern thought.

### *Entre el sentido literal y el anagógico: una vacancia posmoderna*

*Enrique Camilo Corti*

*Resumen:* Se expone la tesis del carácter fundacional posmoderno de la novela *El nombre de la rosa* a causa de la aniquilación simbólica de los sentidos alegórico y tropológico de la escritura.

*Palabras clave:* lenguaje, literal, alegórico, moral, anagógico.

*Abstract*: In this paper the thesis on the founding postmodern character of the novel "The name of the rose" is exposed due to the symbolical annihilation of the allegorical and tropological senses of writing.

*Key words*: literal, allegorical, moral, anagogical language.

## *La dignidad y la valorización de la mujer: un tributo a la Edad Media*

*Maria Ascenção Ferreira Apolônia*

*Resumen:* El artículo sitúa el salto de cualidad de la mujer en la Edad Media en el ámbito familiar, con despliegues en los campos político, intelectual y estético, difundido en particular por el arte. Con la reimplantación del derecho romano, la intervención femenina en lo político y social sufrirá un retroceso del que no se recuperará sino hasta el siglo XX. En contraflujo a las tendencias político-sociales, el arte dio continuidad a la tradición medieval, señalando a la mujer como punto de referencia en materia de belleza física y moral. En lo concerniente a la mujer, la afirmación de que la Edad Media fue la "edad de las tinieblas" carece de fundamento histórico.

*Palabras clave:* Medievo, literatura, historia, antropología, géneros femenino y masculino.

*Abstract:* This article deals with the quality leap within the family environment suffered by women during the Middle Age and whose consequences spread into political, intellectual and esthetic fields mostly advertised in art. Together with the reimplantation of Roman law, female intervention in the political and social grounds suffers a set back from which it will not recover until the XXth Century. Against the impulse of sociopolitical trends, art provided continuance for Medieval tradition showing the female gender as a reference point in matters of physical and moral beauty. Regarding women, there are no historical basis to state that the Middle Age was "an age of darkness".

*Key words:* Middle Age, Literature, History, Anthropology, feminine and masculine sex.

## *Una visión antropológica de la llamada "religiosidad popular"*

*Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes*

*Resumen:* En las comunidades campesinas de origen indígena en México, la religiosidad popular es un fenómeno que supera en mucho el ámbito meramente piadoso-devocional; se constituye como una compleja manifestación en la que convergen elementos religiosos, económicos, políticos, sociales e identitarios y se pone en juego la relación dialéctica entre

grupos culturales minoritarios frente a las hegemonías política y religiosa del Estado mexicano. La organización social entretejida en las prácticas religiosas populares posibilita la continuidad de cosmovisiones ancestrales y refuerza los lazos identitarios regionales.

*Palabras clave:* indígenas, identidad, organización social, hegemonía, reinterpretación simbólica, sincretismo, culto, lógica cultural.

*Abstract:* Within Mexico's peasant communities of Indian origin, popular religiousness is a phenomenon that surpasses by far the piety and devotion field. It is constituted as a complex demonstration where religious, economical, political, social and identity elements converge and where the dialectical relationship between minority cultural groups facing Mexican State's political and religious hegemonies is put at stake. The social organization interwoven in popular religious practices grants the possibility of a continuance of ancestral visions of the world and reinforces regional identity links.

*Key words*: Indians, identity, social organization, hegemony, reinterpretation, syncretism, symbolic cult, cultural logic.

### *La historia del ser y una letra de su época. Heidegger y la literatura*

*Cristóbal Durán R.*

*Resumen:* Se plantea y discute un tópico específico en el interior de la formulación heideggeriana de la historia como historia del ser. Se observa la necesidad "estratégica" impuesta a Heidegger para desmarcarse de la historia de la metafísica; la cuestión de la literatura ocasionalmente adquiere en su trabajo el lugar de un punto delicado en lo referente a mostrar la separación acabada entre ambas historias, lo que reaparecerá como una resistencia en la enunciación heideggeriana. En otras palabras, la literatura vendría a señalar la enorme dificultad y la problemática de dicha operación.

*Palabras clave: epojé*, verdad como *aletheia*, *Dichten und Denken*

*Abstract.* A specific topic about the inside of Heidegger´s formulation about the history of being is set forward and discussed. The "strategic" need that has been imposed on Heidegger to withdraw himself from the

history of metaphysics is observed. The issue on literature sometimes takes a delicate place within his work in terms of showing the definite separation between both histories, which will reappear as a resistance in Heidegger's statements. In other words, literature points out the great difficulty and problems of such operation.

*Key words: epojé*, truth as *aletheia, Dichten und Denken*

### *Michel Foucault y la literatura moderna*

*Rosario Herrera Guido*

*Resumen:* Se muestra que la importancia de la literatura moderna para Michel Foucault responde a su apreciación de la incompatibilidad entre el hombre y el lenguaje, por lo cual no es posible analizarla desde la hermenéutica o el estructuralismo; el deslizamiento del lenguaje prohibido y silenciado de la locura en la época clásica hacia el discurso literario en la Modernidad, conduce al filósofo francés al tema de la desaparición del sujeto. Todo ello, a partir de la literatura y el pensamiento de Maurice Blanchot, el Marqués de Sade, Antonin Artaud, Georges Bataille y Raymond Roussel.

*Abstract.* The importance of Modern Literature for Michel Foucalt answers to his appreciation of the incompatibility between man and language, hence it is not possible to analyze if from the point of view of Hermeneutics or Structuralism. Moreover, the sliding of the forbidden and silenced language of madness in the Classical times towards literary speech in the Modern Ages leads the French philosopher to the theme of the subject's disappearance. All of this is analyzed in the works and thoughts of Maurice Blanchot, the Marquis de Sade, Antonin Artaud, Georges Bataille and Raymond Roussel.

### *Misterio vital y sentimiento trágico en Unamuno*

*John Alexander Giraldo Chavarriaga*

*Resumen:* Don Miguel de Unamuno, intelectual vasco que siguió estudios de Filosofía y Letras en la capital de España, estaba convencido de que la filosofía y la literatura no iban por caminos separados. Su original comprensión de la filosofía se integra a la expresión de su poética y se aclara en su postura frente a la ciencia. Este artículo analiza algunas

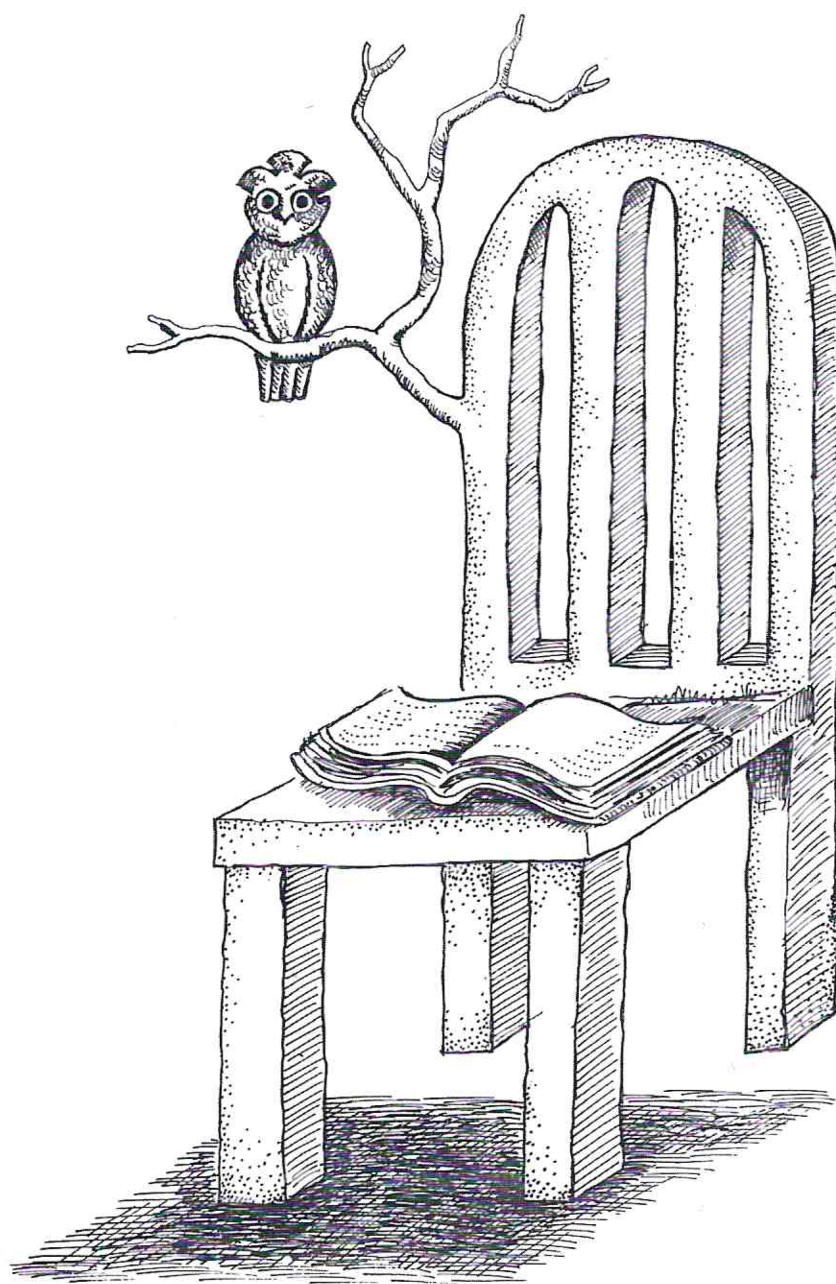
manifestaciones literarias del sentir unamuniano, que aún vibran con el tono de su lengua castiza, para exponer el gran tema filosófico de este pensador: la situación trágica del hombre de carne y hueso en su intento por comprender o no comprender el mundo y la vida.

*Palabras clave:* humanidad, vida, literatura, religión, poesía.

*Abstract.* Don Miguel de Unamuno, Vasque intellectual who pursued Philosophy and Literature studies in Spain's capital city was convinced that philosophy and literature did not take separate paths. His original comprehension of philosophy integrates itself to the expression of his poetics and clears his posture before science. This article analyzes some literary demonstrations of Unamunos' feeling, that still vibrate with the tone of his Castilian language to expose the great philosophical theme of this thinker: the tragic situation of the man of flesh and bone in his attempt to understand or not world and life.

*Key words:* humankind, like, literature, religion, poetry.

# CARPETA GRÁFICA



*El búho*, José Luis Calzada, 1996, dibujo en tinta china




*Lector I*, José Luis Calzada, 1996, dibujo en tinta china



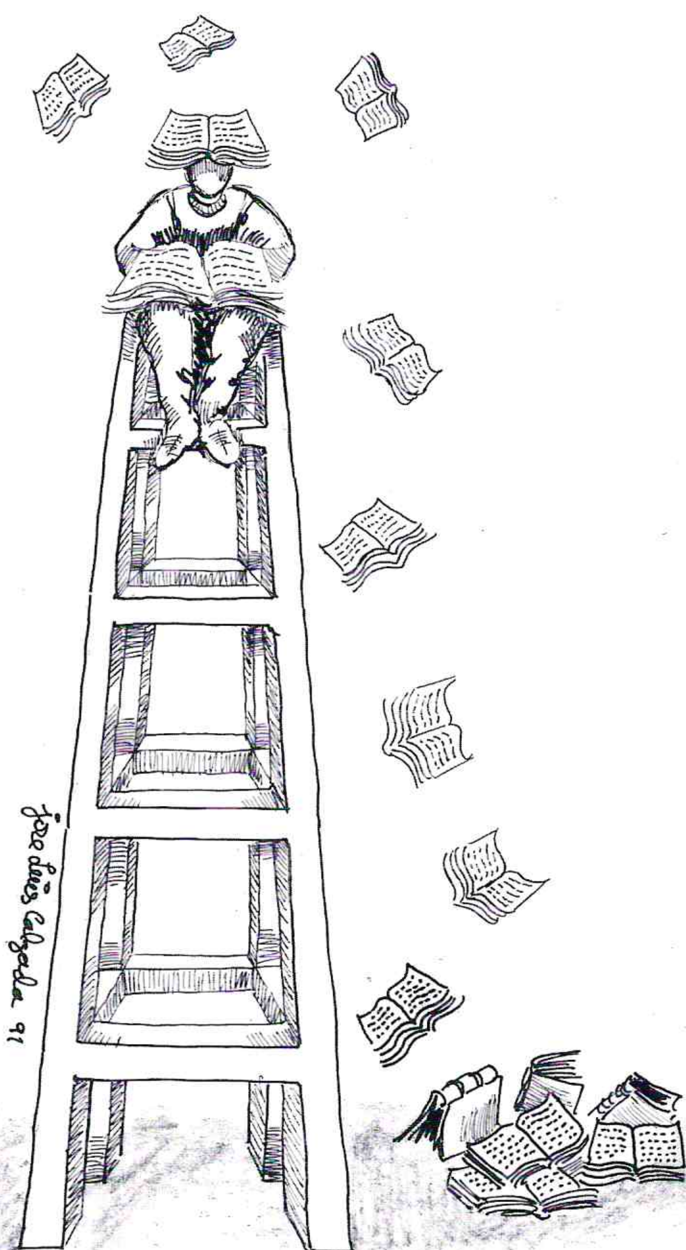

*Vuelo de la imaginación*, José Luis Calzada, 1996, dibujo en tinta china



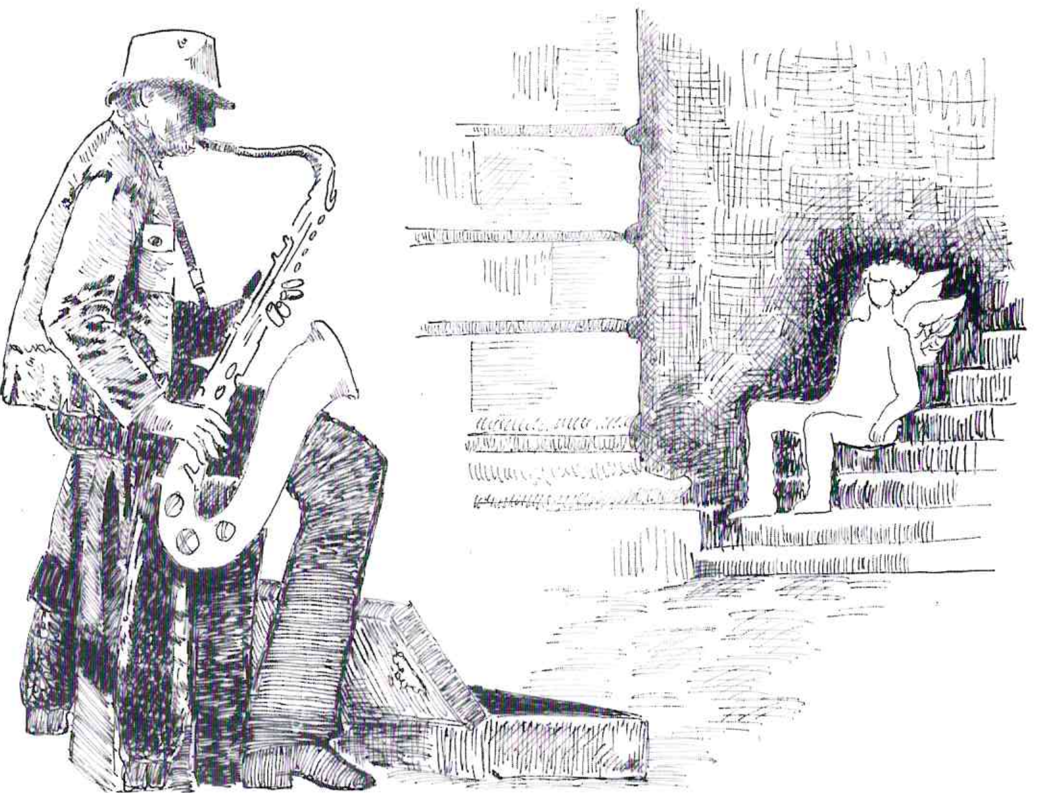

*Ángel que cayó en una calle de Durango*,
José Luis Calzada, 1996, dibujo en tinta china



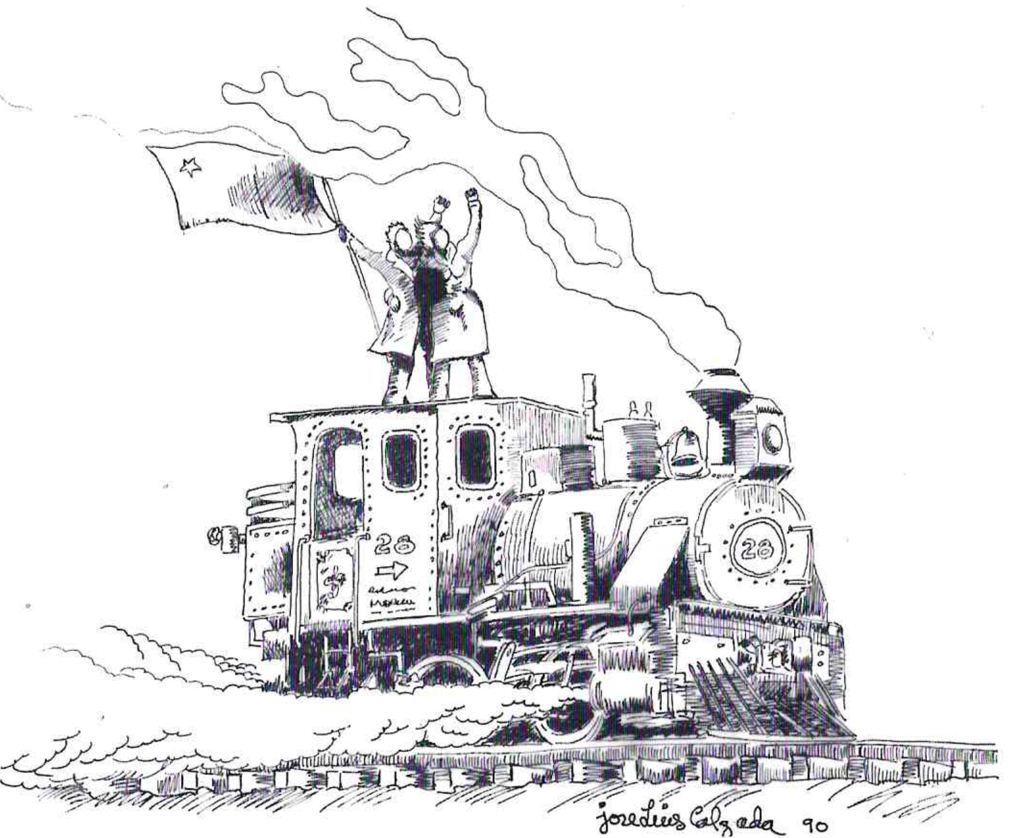
*El fisgón*, José Luis Calzada, 1996, dibujo en tinta china



*Lector II*, José Luis Calzada, 1996, dibujo en tinta china



*Saxofonista afuera del Metropolitan Museum of New York*,
José Luis Calzada, 1996, dibujo en tinta china




*Sin título*, José Luis Calzada, 1996, dibujo en tinta china

**Intersticios**
FILOSOFÍA/ARTE/RELIGIÓN

SUSCRIPCIÓN ANUAL (dos números):

| | |
|---|---|
| Interior de la República Mexicana: | $200.00 |
| Extranjero: | $ 30.00 dólares |

El trámite puede realizarse por correo electrónico, egonzalez@uic.edu.mx, o al teléfono 5487 1430. En ambos casos, deberá depositarse la cantidad de la suscripción en Banamex, cta. 123 1871, suc. 241, a nombre del Instituto Internacional de Filosofía, A.C., indicando el concepto del pago; enviar el comprobante por fax (54487 1337) o por correo electrónico.

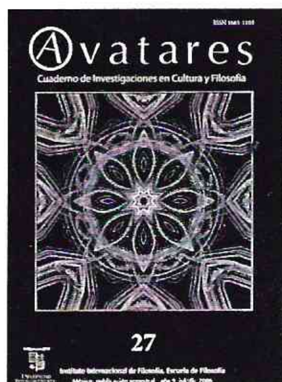
PARA PUBLICAR

1. Todo artículo deberá ser inédito.
2. Sólo se publican artículos en español; los textos que incluyan pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
3. No se aceptan ensayos o artículos sin aparato crítico.
4. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 10 cuartillas y máxima de 20, escritas por una sola cara en *Times New Roman* 12, a renglón y medio; además, deberán incluir resumen del artículo, no mayor de 7 líneas, en español e inglés, así como las palabras clave, en español e inglés.
5. Sólo se aceptan reseñas de obras de reciente edición (no más de tres años) y su extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario; no requieren resúmenes ni palabras clave.
6. Los artículos o reseñas pueden enviarse por correo electrónico a egonzalez@uic.edu.mx; en caso de entrega física, deberán presentarse en disco, con las especificaciones ya señaladas.
7. Las citas al pie de página deberán registrarse indicando: nombre y apellido (no abreviado) del autor, título de la obra, país, editorial, año y número de página(s).
8. El nombre y los datos del autor requeridos son los siguientes: *a)* departamento/escuela, *b)* institución/universidad, y *c)* país.
9. Los textos que se reciban serán sometidos a un doble arbitraje ciego del Consejo Editorial de la revista y, una vez aceptados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental, para efectos de esta publicación.
10. En caso de recibir un dictamen favorable, el texto será editado y, una vez publicado, el autor recibirá tres ejemplares del número en el que aparezca.

Avatares
Cuaderno de Investigaciones en Cultura y Filosofía
Escuela de Filosofía
Universidad Intercontinental

*Avatares* constituye un espacio de reflexión teórica y filosófica que alimenta el debate y la confrontación de ideas. Su finalidad es publicar breves ensayos y artículos de profesores y estudiantes de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, así como comentarios y réplicas del público en general sobre los textos en él publicados.

Mediante esta iniciativa, la Coordinación de Investigación de la Escuela de Filosofía se propone mostrar los avances de sus seminarios y proyectos de investigación.




Los interesados en colaborar con réplicas hacia artículos anteriores de esta publicación, en su sección *El debate filosófico* pueden enviar sus textos, atendiendo a las siguientes:

**BASES**

1. Sólo se recibirá un texto por autor.
2. Deberá indicarse el nombre del artículo sobre el que se elabora la réplica.
3. Los textos deberán tener una extensión entre 8 y 15 cuartillas, escritas por una sola cara en *Times New Roman,* 12 puntos, espacio y medio.
4. Los artículos que presenten fragmentos en otro idioma deberán incluir su correspondiente traducción al español
5. Los artículos se someterán a doble dictamen ciego y, una vez publicados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental.
6. Aceptado el artículo, el autor será notificado y el texto, sujeto a proceso editorial.
7. Los autores de los artículos aceptados recibirán dos ejemplares del número en el que aparezca publicado su texto.

# *Traduic*

REVISTA DE TRADUCCIÓN LITERARIA

Entrar en el campo de la traducción significa viajar a través de la palabra por mundos diferentes, constituye el inicio de un intercambio cultural que lleva al descubrimiento de la diversidad de lo otro y también es volver a la torre de Babel, esta vez, por medio de un procedimiento intrincado que conduce a la formación de un patrimonio de la humanidad y, finalmente, a un pensamiento universal.

La traducción ha dado lugar a debates que van desde la definición del concepto mismo de traducción hasta el cuestionamiento de sus verdaderas posibilidades. Esto es *Traduic*: un foro abierto a las inquietudes, reflexiones, propuestas y experiencias de los traductores, un espacio siempre abierto para el diálogo entre quienes compartimos la pasión por traducir.

*Traduic*

CUPÓN DE SUSCRIPCIÓN

| | |
|---|---|
| Nombre:__________ | Teléfono:__________ |
| Domicilio:__________ | C.P.:__________ |
| Colonia:__________ | Delegación:__________ |
| Ciudad:__________ | Estado:__________ |
| e-m@il:__________ | Ocupación:__________ |

*PUBLICACIÓN DE LA ESCUELA DE TRADUCCIÓN DE LA UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL*

ISSN 1665-7594

Más información en el teléfono 5487-1418 y en traduic@uic.edu.mx www.uic.edu.mx

# VOCES

## Diálogo misionero contemporáneo

*Voces* es la revista semestral de teología misionera que publica la Universidad Intercontinental a través de su Escuela de Teología.

Cada número tiene un tema teológico central y un apartado que se titula *Otras voces*, donde se publican artículos teológicos de diversa índole, o bien, artículos que sin ser típicamente teológicos aportan elementos a la reflexión de la teología misionera.

**Suscripciones**

La suscripción anual (dos números) a la Revista VOCES es de $100 (cien pesos, M/N), para México y $ 20 USA , para el extranjero.

Para la república mexicana, favor de depositar el costo de la suscripción en la cuenta Banamex 123187-1 Suc. 241, a nombre de **Instituto Internacional de Filosofía, A.C.**

Para Transferencias CLABE: 002180024112318717

Enviar comprobante de su depósito a la siguiente dirección electrónica: eteologia@uic.edu.mx (con copia para eontiveros@uic.edu.mx), junto con sus datos personales: nombre, dirección a la que se enviará VOCES y su e-mail para mantenernos en contacto.

Sección Especial | Particularidades históricas mexicanas
*Javier Garciadiego*

NUEVA ÉPOCA • PRIMAVERA 2007 • ESTUDIOS 80 • VOL. V

# ESTUDIOS

## Filosofía • Historia • Letras



80

# DIÁNOIA

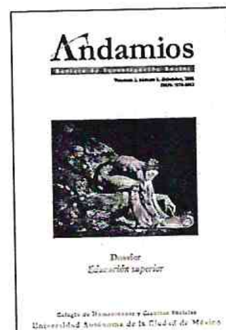


Diánoia
Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM,
Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria,
Coyoacán, C.P. 04510, México, D.F.
Tel: (52 55) 56 22 74 39
Fax: (52 55) 56 65 49 91
Correo electrónico: dianoia@filosoficas.unam.mx

*ANDAMIOS*
*Revista de Investigación Social*
**Revista del Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales**
**Universidad Autónoma de la Ciudad de México**

Andamios, Volumen 3, Número 5, diciembre, 2006








UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO.
Av. División del Norte #906, piso 8.
Col. Narvarte Poniente, Del. Benito Juárez
C.P.03020, México, D.F. Tels:
55430538 y 55430341 ext. 6802.

Contribuciones a: revista_andamios@yahoo.com

## ÍNDICE



ISSN 1405-4752

